STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXII

Y. et Ch. PELLAT. — *L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des Chansons de Geste* 5

E. SALEM. — *The Elizabethan image of Islam* 43

M. ARKOUN. — *La conquête du bonheur selon Abû-l-Ḥasan Al-ʿÀmirî* 55

J. BERQUE. — *Étapes de la société égyptienne contemporaine* 91

A.K.S. LAMBTON. — *The Tobacco Regie: prelude to Revolution* 119

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXV

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, Columbia University, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XXII

Y. et Ch. PELLAT. — *L'idée de Dieu chez les «Sarrasins» des Chansons de Geste* 5

E. SALEM. — *The Elizabethan image of Islam* 43

M. ARKOUN. — *La conquête du bonheur selon Abû-l-Ḥasan Al-'Âmirî* 55

J. BERQUE. — *Étapes de la société égyptienne contemporaine* 91

A.K.S. LAMBTON. — *The Tobacco Regie: prelude to Revolution* 119

Hic fasciculus adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Vniuersitate Columbiensi Noui Eboraci in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE
PARIS
MCMLXV

L'IDÉE DE DIEU CHEZ LES « SARRASINS » DES CHANSONS DE GESTE [1]

« Il est regrettable que M. Léon Gautier, pour qui l'âme du moyen âge n'a plus de secrets et qui, dans son récent ouvrage, *La littérature catholique et nationale* (Lille, 1894) a étudié l'idée de Dieu dans l'épopée française, n'ait pas donné, comme pendant à ce sujet, un chapitre intitulé : l'Idée de Mahomet dans le cycle de la Croisade » ; ce regret exprimé — mais pourquoi seulement l'idée de Mahomet, et dans le cycle de la Croisade ? — H. de Castries [2] répond en partie à son propre vœu, dans les pages suivantes de son *Islam*, en citant un certain nombre de passages tirés des cycles de Guillaume et de la Croisade ainsi que d'autres textes médiévaux, où apparaissent Mahomet et d'autres dieux censément adorés par les Sarrasins, mais s'abstient de pousser plus loin l'analyse et se borne, somme toute, à réunir quelques matériaux essentiels.

En fait, étudier l'idée de dieu revient à rechercher si les trouvères ont connu la réalité de l'Islam et en ont brossé un tableau aussi exact qu'il était possible au moyen âge, ou bien ont donné libre cours à leur imagination pour présenter de la religion de l'adversaire une image fantaisiste et arbitraire, afin

(1) Le présent article est le produit d'efforts familiaux ; après avoir proposé une nouvelle interprétation des noms de Tervagan et Apollin (voir *infra*, p. 28-9), il m'apparut opportun de pousser ma fille à entreprendre, sous la direction du Professeur P. Le Gentil, un mémoire de Diplôme d'Études supérieures sur les Sarrasins dans les chansons de geste, de sorte que grâce aux dépouillements qu'elle a effectués et à la mise en œuvre qu'elle a ébauchée, je dispose d'une documentation déjà poussée et d'une élaboration qui a été largement mise à profit dans les pages suivantes. Ch. P.

(2) *L'Islam. Impressions et études*, Paris 1896, 255.

soit d'enrichir les épopées de thèmes littéraires originaux, soit au contraire de soutenir une conception d'ensemble tendant à un but défini. Or, depuis l'époque lointaine où H. de Castries publiait son ouvrage, les travaux sur l'image de l'Islam dans la Chrétienté médiévale, auxquels le mémoire d'A. d'Ancona (1) avait déjà apporté une contribution décisive, se sont multipliés tant en Amérique qu'en Europe, sans cependant donner au chapitre de Léon Gautier le pendant souhaité. Les études publiées sont loin de manquer de valeur et certaines d'entre elles sont même remarquables, mais rares sont celles qui prennent pour unique objet de recherche les chansons de geste elles-mêmes, et aucune d'entre elles n'est véritablement centrée sur les problèmes posés par l'image proprement religieuse que ces textes offrent des Sarrasins. Une de celles qui se rapprocheraient le plus de cet objectif est la thèse d'E. Dreesbach (2) qui, faisant porter sa réflexion sur les poèmes de la Croisade, juge tout à fait factice et empruntée à la tradition des chansons de geste antérieures la couleur locale que les trouvères croient introduire dans leurs œuvres ; constatant que les données provenant de l'observation directe de l'Orient sont de peu d'importance, Dreesbach met à juste raison l'accent sur l'unité foncière des épopées appartenant aux divers cycles. Dans sa thèse sur *Les poèmes épiques des Croisades*, Anouar Hatem (3) émet une série d'hypothèses, dont la plus marquante est l'origine orientale du cycle de la Croisade ; il voit dans nos poèmes des œuvres composées en Orient pour exalter la dynastie franque de Syrie et reflétant la vie menée par la société qui l'entourait ; pour lui, l'auteur primitif de la *Conquête de Jérusalem* est un Syrien, et la branche des *Chétifs* est également d'origine orientale. Cette thèse assez audacieuse n'a pas été suivie par S. Duparc-Quioc (4) dont l'attention n'est cependant guère retenue par les problèmes

(1) *La leggenda di Maometto in Occidente*, dans le *Giornale storico della letteratura italiana*, XIII (1889), 199-281 ; 2e éd. Bologne 1912.

(2) *Der Orient in der altfranzösischen Kreugzugsliteratur*, Breslau 1901.

(3) *Les poèmes épiques des Croisades. Genèse, historicité, localisation. Essai sur l'activité littéraire des colonies franques en Syrie au moyen âge*, Paris 1932.

(4) *Le cycle de la Croisade*, Paris 1955.

qui nous occupent dans le présent article. M. Skidmore (1) qualifie de caricatural l'aspect de l'Islam qu'offrent nos épopées, sans s'étendre cependant sur la façon dont les trouvères se sont au fond représenté la religion de leurs adversaires. W. W. Comfort (2), de son côté, étudie le rôle littéraire des Sarrasins dont la mise en scène est destinée à exalter le sentiment national de la guerre sainte et analyse la personnalité de Mahomet dont il s'imagine que les trouvères ont tiré leur conception de la *Historia de Mahumete* d'Hildebert de Tours (m. 1133), alors que le seul trait commun à Hildebert et à quelques chansons de geste (3) était déjà bien connu au IXe siècle. Plus original certainement est l'article de Meredith Jones (4) qui soumet à une étude critique les caractères du Sarrasin type tel qu'il se dégage des textes et, touchant le religion, fait des remarques pertinentes sur le paganisme attribué aux Musulmans et sur le culte qui leur est prêté. A cet article important, il convient d'ajouter un chapitre, intitulé *The Heathen in the old French epic*, de l'ouvrage de Jessie Crosland sur nos épopées (5) et, sur les romans de Charlemagne en Angleterre, une étude de S. Tunguç (6) qui croit que les chansons de geste anglaises sont les seules à présenter parfois les Sarrasins comme de parfaits chevaliers à qui il manque le privilège de la religion chrétienne.

Sur un plan beaucoup plus général, et fondés sur une vaste documentation, les travaux qui abordent dans son ensemble le problème de la représentation de l'Islam dans la Chrétienté occidentale, en présentent une image globale et parfois gauchie, qui ne tient pas compte de la diversité des points de vue et de la tradition nettement caractérisée que perpétuent les auteurs de

(1) *The moral traits of Christians and Saracens as portrayed by the Chansons de geste*, New York 1935.

(2) *The literary rôle of the Sarazeens in the French epic*, dans *PMLA*, 1940, 628-59.

(3) La *Historia de Mahumete* présente Mamutius et un moine évincé du patriarcat de Jérusalem comme les fondateurs d'une secte hérétique ; seul l'épisode de la mort de Mamutius (Mahomet) attaqué par des porcs se retrouve dans quelques chansons de geste (voir *infra*, p. 23).

(4) *The conventional Saracen of the Songs of Geste*, dans *Speculum*, 1942, 201-25.

(5) *The old French epic*, Oxford 1951, ch. VIII, 138-67.

(6) *Saracens in the Middle English Charlemagne romances*, dans *Litera* (Istanbul), V (1958), 19-27.

nos vieilles épopées. C'est le cas des articles de Dana C. Munro (1) ou Helen Adolf (2) et surtout, mais à un niveau incomparable, de l'ouvrage remarquablement riche de Norman Daniel (3) qui s'efforce de détacher les divers éléments de la représentation de l'Islam en Occident et d'étudier l'évolution des différents concepts, en négligeant volontairement les chansons de geste qui, de toute évidence, ne présentent aucun trait de l'image positive recherchée par l'auteur.

Pour répondre modestement au vœu d'H. de Castries, on a relevé, dans une cinquantaine de chansons de geste, tous les vers contenant des indications plus ou moins nettes sur la religion prêtée aux Sarrasins et tout particulièrement sur le sentiment religieux qui leur est attribué par les trouvères. Cependant, pour comprendre le résultat finalement négatif de ce dépouillement, il convient de définir dans la mesure du possible le rôle et la place des chansons de geste dans la littérature médiévale qui traite avec plus ou moins de détails des Sarrasins et de leur croyance.

* * *

Au début du VIII^e^ siècle, lorsque les premiers conquérants musulmans débarquent sur le sol de la péninsule ibérique, les Chrétiens d'Occident ignorent absolument tout de leur religion et, pour des raisons d'amour-propre qui paraissent évidentes, ils ne s'empressent pas d'interroger les quelques *fuqahā'* qui pourraient les renseigner ; ce refus durable d'information sérieuse a été mis en lumière par R. Dozy (4) : « Vivant au milieu des Arabes, écrit-il, rien ne leur [aux Chrétiens d'Espagne] eût été plus facile que de s'instruire à leur sujet ; mais refusant obstinément de puiser aux sources qui se trouvaient à leur portée, ils se plaisaient à croire et à répéter toutes les fables absurdes que l'on débitait ailleurs sur le prophète de la Mecque. Ce n'est pas

(1) *The Western attitude towards Islam during the period of the Crusades,* dans *Speculum,* VI (1931), 329-43.

(2) *Christendom and Islam in the Middle Ages: new lights on « Grail Stone » and « Hidden Host », ibid.,* 1957, 107 sqq.

(3) *Islam and the West, the making of an image,* Edimbourg 1960.

(4) *Histoire des Musulmans d'Espagne,* Leyde 1861, II, 106.

dans les écrits arabes qu'Euloge [1], un des prêtres les plus instruits de cette époque et sans doute assez familiarisé avec l'arabe pour pouvoir lire couramment un ouvrage historique écrit dans cette langue, dut puiser des renseignements sur la vie de Mahomet ; au contraire, c'est dans un manuscrit latin que le hasard lui fait tomber sous les mains dans un cloître de Pampelune ». Ce jugement de Dozy n'est peut-être pas absolument impartial, et I. de las Cagigas [2] fait valoir de puissants arguments en faveur d'Euloge ; il n'en demeure pas moins que ce dernier est l'auteur du *Liber apologeticus martyrum* [3] dans lequel il se livre, comme l'indique le titre, à l'apologie des martyrs et se fait notamment l'écho de la légende selon laquelle des chiens ayant dévoré le corps de Mahomet, les Musulmans, pour se venger, tuent chaque année un grand nombre de ces animaux. Son ami Alvare de Cordoue [4], auteur de l'*Indiculus luminosus* [5], justifie les Chrétiens qui cherchent à gagner la palme du martyre en maudissant le Prophète de l'Islam.

Si Euloge n'éprouvait nul besoin de se référer à un ouvrage arabe, c'est qu'il disposait, sur le plan spirituel, de la Bible, suffisante à ses yeux pour faire apparaître, au besoin à l'aide de quelques légendes populaires, l'ignominie de l'adversaire, mais, dans le domaine matériel, l'angoisse de la Chrétienté devant les progrès et la séduction de l'Islam pouvait inspirer les gestes les plus désordonnés à l'égard des membres de cette société, intellectuellement bien plus développée et en apparence invincible sur le champ de bataille. En effet, tandis que les Musulmans victorieux avaient le devoir de tolérer et de protéger les Chrétiens placés sous leur domination, la conscience chrétienne, elle, ne pouvait que se révolter. Elle se heurtait alors à deux problèmes conjoints qui exigeaient une solution, d'abord de la part des premiers intéressés, puis de la Chrétienté tout entière. Un auteur que nous n'avons pas encore cité, parce que nous nous proposions

(1) Euloge de Cordoue, prêtre et martyr, mort en 859 ; voir I. de las Cagigas, *Los Mozárabes*, Madrid 1947-8, I, 198 sqq.

(2) *Op. cit.*, I, 205.

(3) *Patrol. lat.*, CXV ; *Opera*, Alcala de Henares, 1574.

(4) *España sagrada*, XI.

(5) *Patrol. lat.*, CXXI.

de mettre en lumière ses idées pénétrantes, R. W. Southern (1), pose avec netteté le problème de l'Islam chez les Chrétiens médiévaux : « En tant que problème pratique, écrit-il, il appelait une action et une discrimination entre les possibilités concurrentes de la Croisade, de la conversion, de la coexistence et des échanges commerciaux. En tant que problème théologique, il réclamait avec insistance une réponse aux mystères de son existence : qu'était le rôle providentiel de l'Islam dans l'histoire ? Était-il un symptôme des derniers jours du monde, ou une étape dans le développement du Christianisme ? une hérésie, un schisme ou une nouvelle religion ? l'œuvre de l'homme ou du démon ? une parodie choquante du Christianisme ou un système de pensée digne d'être traité avec respect ? ».

Sans doute les Chrétiens ne se sont-ils pas posé ces questions avec autant de précision, mais leurs réponses n'en sont pas moins nuancées. Comme il était inconcevable qu'une nouvelle religion révélée prît naissance, ils ne pouvaient regarder l'Islam que comme un paganisme barbare, une repousse du Judaïsme ou, au mieux, un schisme de l'Église orientale dont les victoires et les succès annonçaient peut-être un châtiment divin ou même le jugement dernier, puisque l'an 1000 devait marquer la fin du monde. En Muḥammad, dont le nom commençait à être universellement connu, on ne pouvait voir qu'un dieu païen, un Chrétien dévoyé ou l'Antéchrist en personne. Pour Alvare de Cordoue, c'était la Bête de l'Apocalypse, pour Euloge, un des pseudo-prophètes qui devaient annoncer la fin des temps ; Innocent III l'assimilait encore à l'Antéchrist, tandis que Pierre le Vénérable ne l'en regardait déjà plus que comme l'annonce ; par la suite, l'exégèse biblique ne poussa plus guère les clercs à le considérer comme « l'ouvrier décisif du mystère d'iniquité » (2). La fin du monde paraissant s'éloigner, Muḥammad commençait en effet à prendre une autre figure, nous dirons même d'autres figures.

De la façon dont serait conçue la religion qu'il avait fondée

(1) *Western views on Islam in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1962.

(2) P. Alphandéry, *Mahomet-Antichrist dans le moyen âge latin*, dans *Mélanges H. Derenbourg*, Paris 1909, 261-77.

dépendrait maintenant le choix des armes à employer pour la combattre. A la méthode classique d'extermination, sur le plan local, des adeptes de ce paganisme ou de cette hérésie, convenait-il de substituer le combat individuel qui faisait gagner la palme du martyre sans libérer pour autant une communauté asservie, ou de proclamer la guerre sainte dans la Chrétienté encore libre ? Pouvait-on au contraire discuter avec ces infidèles et tenter de les convertir par la persuasion ou par la force, ou devait-on les tolérer en faisant la part du feu et en mettant en pratique une sorte de politique de coexistence pacifique ?

De toutes les situations possibles, c'est l'état de guerre qui fut le plus fréquent, mais l'esprit de croisade ne se manifesta guère avant le début du XI^e siècle et la chute du califat umayyade dont une des dernières actions d'envergure avait été la prise de Saint-Jacques de Compostelle par al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir, en 997. Bien que cet affront infligé à la Chrétienté (1) eût laissé un souvenir durable dans la mémoire des moines et des pèlerins, il serait sans doute exagéré de lui donner autant d'importance qu'à la bataille de Zallāqa (1086) ou à la prise de Jérusalem par les Salǧūqides, dans le faisceau de motifs qui provoquèrent la prédication de la I^re Croisade, mais il a contribué certainement à la constitution d'une tradition dont les racines plongent dans le sol espagnol et qui a trouvé son expression littéraire dans nos chansons de geste. A partir de la I^re Croisade (1095), les Chrétiens d'Occident prennent un contact plus direct avec l'Islam d'Orient, connu jusqu'alors indirectement par l'intermédiaire des pèlerins, et il semblerait que les dernières années du XI^e siècle dussent marquer une ligne de clivage dans la connaissance de l'Islam en général. A l'examen, cette impression se révèle jusqu'à un certain point exacte, mais pas dans le sens et pour les motifs qui viennent immédiatement à l'esprit, car les relations ainsi établies n'apprirent pas grand'chose de nouveau sur les Musulmans à ceux qui tenaient à rester aveugles et sourds.

Southern, analysant la situation avec sa clairvoyance habituelle, distingue trois phases dans le processus de pénétration

(1) E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, II, 257.

de l'Islam dans la pensée occidentale. Au cours de la première, qui est une ère d'ignorance et dure de 700 à 1100 environ, le recours à l'exégèse biblique permet de découvrir les origines lointaines des Sarrasins et d'imaginer leurs fins dernières. La deuxième phase, durant laquelle l'imagination triomphe, s'étend jusqu'en 1400 et se caractérise par une littérature où éclate l'exubérance de la fantaisie populaire ; la dernière phase est le siècle de la raison et de l'espoir qui aboutit à une vision réelle du phénomène musulman.

La longue entrée en matière qui précède était destinée à amener cette référence aux opinions exprimées par Southern, dont tout le raisonnement mériterait d'être cité tant il apparaît sagace et pénétrant. Sur un point cependant, son jugement aurait besoin d'être nuancé, car si l'imagination semble triompher du XII^e^ au XIV^e^ siècle, la part réelle de la fantaisie n'est pas si large qu'on veut bien le croire, tandis qu'un désir plus vif de connaissance directe se fait jour. Un examen d'ensemble des œuvres de cette époque dans lesquelles l'Islam, sous une forme ou sous une autre, joue un rôle prédominant, révèle en fait trois tendances principales qui conduisent à trois attitudes et trois représentations différentes. Bien que d'inévitables interférences se produisent à l'occasion, ces trois images sont suffisamment tranchées pour justifier une tentative de classement :

1. — Une tendance apologétique et polémique, que nous qualifierons cependant de « scientifique », est initialement représentée par Pierre le Vénérable (m. 1156) qui, dans le dessein de lutter contre l'Islam sur le plan spirituel, fait traduire en latin le Coran (1143), une biographie de Muḥammad et un dialogue entre un Chrétien et un Musulman (1), en même temps qu'il écrit lui-même plusieurs traités de polémique anti-musulmane. On reproche à Pierre le Vénérable des altérations de la vérité, des déformations volontaires qui déparent son œuvre,

(1) A. d'Ancona présume que cette *Disputatio* (éd. Bibliander, Bâle 1543, II, 3 sqq. ; dans Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, Douai 1624, ch. 40-67) est d'origine mu'tazilite et ne diffère guère d'un célèbre texte d'al-Kindī dont A. Abel vient précisément de s'occuper (*Atti del convegno intern. sul tema : l'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Rome 1964,1501-23) ; nous n'avons pas vérifié cette hypothèse.

et il va sans dire que de tels travaux sont loin de répondre aux exigences de la science, mais les traductions, aussi infidèles soient-elles, révèlent un souci d'information qui honore leur promoteur ; n'était l'arrière-pensée de polémique qui anime les moines adonnés à des recherches intéressées, on pourrait voir en eux les précurseurs des islamologues modernes qui, dans un tout autre esprit, se sont efforcés d'épurer progressivement une image faussée par des traits légendaires, mais tout de même fondée en partie sur des données considérées comme authentiques et sur la reconnaissance plus ou moins explicite du fait musulman en tant que religion. C'est principalement la constitution et l'évolution de cette image la moins éloignée de la réalité que N. Daniel a analysée dans son *Islam and the West.*

2. — Une deuxième tendance, encore polémique, mais de caractère essentiellement littéraire, se fait jour dans des écrits en vers ou en prose, en latin ou dans les langues qui en dérivent. Fondée elle aussi sur un petit nombre de données authentiques venues d'Orient par Byzance ou ailleurs, elle fait siennes les amplifications et les fables qui avaient cours dans les milieux les plus acharnés contre l'Islam et les plus enclins à admettre les éléments folkloriques colportés par une tradition populaire malveillante, dans le dessein d'inspirer aux Chrétiens une haine implacable, dans cette guerre de religion qu'est la Croisade. Les œuvres qui appartiennent à cette catégorie connaissent et déforment quelques épisodes de la vie de Muḥammad — par exemple sa rencontre avec Baḥīrā ou son mariage avec Ḫadīǧa — et certains détails de la doctrine islamique — tout particulièrement la licéité de la polygamie — mais, avec des variantes sur lesquelles on ne saurait s'appesantir ici, elles regardent en général le Prophète comme un Chrétien ou un Mage, fondateur d'une secte hérétique. En français, le *Roman de Mahom* (1258) d'Alexandre du Pont représente clairement cette conception qui se développe au siècle suivant et s'enrichit de la fable, curieuse mais en fin de compte logique, d'après laquelle Mahomet serait un cardinal évincé du trône pontifical ; l'image dantesque de l'Islam appartient elle aussi à cette catégorie qui a été étudiée, avec la première, par N. Daniel, plus spécifiquement par

B. Ziołecki (1) et A. d'Ancona ; ces auteurs ne la distinguent cependant pas nettement des deux autres.

3. — Une troisième tendance, toujours apologétique, polémique et littéraire, se réalise dans le genre épique. La représentation à laquelle elle aboutit se caractérise par de vagues réminiscences historiques, le souvenir confus d'un petit nombre de données authentiques touchant les peuples, les personnages et les lieux, mais considérablement déformées, une foule de détails conventionnels ressortissant à une tradition fermement établie et enfin une ignorance générale et totale de l'Islam en tant que religion et même, à quelques exceptions près, des fables qui concourent à la formation de l'image littéraire dont on vient de parler ; les œuvres qui appartiennent à cette troisième catégorie présentent les Sarrasins comme des polythéistes dont le panthéon, de dimensions variables, a pour clé de voûte Mahomet et s'en tiennent à cette vision fantaisiste de l'Islam dans un dessein dont on essaiera de percer le mystère ; cette image, on l'a deviné, est celle qu'offrent les chansons de geste.

* * *

Des trois cycles principaux d'épopées dans lesquels interviennent les Sarrasins, les deux premiers, le cycle du Roi et le cycle de Guillaume, s'étendent approximativement sur les trois siècles (XII^e^-XIV^e^) marqués selon Southern par le triomphe de l'imagination, à partir de la *Chanson de Roland* que, pour plus de commodité, nous considérerons comme la plus ancienne, sans faire état des hypothèses émises sur les remaniements dont elle a été l'objet, ni même tirer parti, alors qu'elle nous serait fort utile, de la théorie selon laquelle une version remontant à la première moitié du XI^e^ siècle ne contenait aucune allusion au panthéon islamique (2) ; le *Roland* et les épopées suivantes reflètent visiblement, avec une continuité frappante, un ensemble

(1) Trad. française, *La légende de Mahomet au moyen âge*, dans *En Terre d'Islam*, 1943/3, 123-44.

(2) Voir H. Grégoire, *Des dieux Cahu, Baraton, Tervagant... et de maints autres non moins extravagants*, dans *Annuaire de l'Inst. de phil. et d'hist. orient. et slaves*, VII (1939-44), 455.

de données dont les grandes lignes ont été fixées avant la fin du XI^e siècle, de sorte que la datation des étapes antérieures serait d'une importance essentielle pour la solution du problème qui nous occupe, mais il nous semble possible de nous en tenir aux textes qui nous sont parvenus.

Dans les gestes des deux premiers cycles, le gros de l'action est placé en Europe, seuls quelques épisodes secondaires et tardifs ayant pour théâtre un Orient de convention ; le troisième cycle, celui de la Croisade, la situe entièrement en Orient, et les poèmes qui en font partie sont nécessairement postérieurs à la prise de Jérusalem par les Croisés en 1097. Cette date capitale devrait marquer, dans les chansons de geste comme ailleurs, une ligne de partage des eaux assez nette, et l'on pourrait s'attendre à trouver, non seulement dans le cycle de la Croisade, mais encore dans les gestes des deux autres cycles postérieures à 1097 — et elles le sont presque toutes — des données nouvelles sur l'Islam. Or, tandis que les récits de pèlerins et de Croisés répondent dans une certaine mesure à cette attente, le cycle de la Croisade lui-même ne témoigne guère d'une connaissance plus intime des réalités islamiques et, s'il apporte un reflet de quelques événements contemporains, s'il contribue par exemple à la formation de la légende de Saladin, il se borne à reproduire, avec des variantes vite repérées, l'image stéréotypée que la *Chanson de Roland* présente déjà de l'Islam.

Les trouvères ne s'étant visiblement jamais préoccupés d'obtenir par eux-mêmes des renseignements exacts sur les Sarrasins qu'ils mettent en scène, il faut bien admettre que Turold, auteur présumé du *Roland*, a eu à sa disposition, sous une forme ou sous une autre, une tradition ; comme c'est principalement l'Espagne qui est d'abord évoquée dans les textes considérés, l'idée qui se présente à l'esprit est que les données de base proviennent de la péninsule ibérique, du moins en ce qui a trait à l'Islam proprement dit, car les faits, dans la mesure où ils ont un arrière-plan historique, ne se sont pas tous déroulés au delà des Pyrénées.

Si l'on se pose la question de la transmission de cette tradition, il est tentant de mettre immédiatement en cause Saint-Jacques de Compostelle, ses moines et ses pèlerins, et quelques indices

seraient de nature à pousser dans cette voie : *aumaçor* (et var.) devenu nom commun pour désigner un dignitaire sarrasin, ne vient-il pas d'al-Manṣūr, qui avait précisément pris Compostelle, mais épargné le tombeau de l'apôtre ? Dans la première moitié du XII^e^ siècle, n'est-ce pas à Compostelle qu'a été composée la *Chronique* du Pseudo-Turpin, qui se fonde en partie sur des éléments recueillis dans les chansons de geste ? Et n'est-ce pas sur cette *Chronique* que s'appuieront plus tard *Anseïs de Cartage* et l'*Entrée en Espagne*, tandis que la *Prise de Pampelune* sera écrite à la gloire de Compostelle ?

Au demeurant, cette source écrite qui contient bien des détails inédits, mais que seuls les trouvères lettrés pouvaient exploiter, ne modifia guère l'image globale de l'Islam, devenue une sorte de *sunna* d'où toute *bid'a*, c'est-à-dire tout trait nouveau, exact ou non, était vite banni s'il gênait les trouvères, parfaitement conscients de l'unité et de l'homogénéité des œuvres qu'ils composaient, mais absolument ignorants de la religion de leurs adversaires, à l'exception du nom de Mahomet.

* * *

Dès que l'on aborde la lecture des chansons de geste, on ne peut manquer d'être frappé par le fait que le nom d'Allāh n'est jamais cité, alors que les Musulmans le prononcent dans toutes les circonstances de la vie quotidienne et avec une fréquence accrue sur le champ de bataille ; on peut donc en conclure que la tradition dont s'inspirent les trouvères ignorait totalement Allāh, pour reporter tout le culte sur Mahomet, traité comme on le verra bientôt.

En revanche, le nom de Dieu — du Dieu des Chrétiens — est souvent mis dans la bouche des Sarrasins à qui la naïveté des trouvères prête d'abord une connaissance approfondie des usages de leurs adversaires. Blancandrin, s'adressant à Charlemagne, salue l'empereur comme le ferait un de ses barons, en mettant simplement le verbe « devoir » à la deuxième personne :

Roland, 123. *E dist à l'Rei : « Salvez seiez de Deu*
Le glorius, que devez aürer ».

exactement comme Ganelon (v. 429) dira : « *...que devum aürer* ».

Dans le *Covenant Vivien*, Aérofle invoque même le Dieu des Chrétiens en faveur de Vivien :

277. *Beau sire Dex, de Vivien pensez.*

Les Sarrasins savent bien, eux, que les Français ne sont point des païens ; ils sont même très au fait des dogmes du Christianisme, ce qui est de nature à faciliter leur conversion éventuelle, et il n'y a pas lieu de s'étonner que le même Aérofle s'écrie dans les *Aliscans :*

1376. *Par Mahomet ! ne me vient pas à gré*
Que nus homs croie la seinte trinité
Né le baptesme, né la crestienté,
Né que Jhésus ait point de poesté.
S'einsi le croiz, com je l'ai devisé (= exposé),
Que en la Virge n'éust humanité, etc.

Si les Sarrasins, en effet, imaginent que les Chrétiens puissent croire en un Dieu suprême, ils ne conçoivent pas qu'ils lui rendent un culte, alors qu'il est confiné dans le ciel et n'a aucun pouvoir sur cette terre, le monde étant régi par Jésus ou Mahomet, selon le point de vue auquel on se place. A cet égard, le *Couronnement de Louis* contient le texte le plus significatif ; en effet, Guillaume adresse une longue prière à Dieu avant d'affronter le géant Corsolt, qui finit par s'impatienter et demande :

793. *Di moi, François, garde ne soit celé,*
A cui as-tu si longuement parlé?
— Veir, dist Guillaumes, jà orra vérité :
A Deu de gloire, le roi de majesté,
Qu'il me conseilt par la seue bonté,
Et que tu sois par moi en champ maté.
— Dist li paiens : Tu as moult fol pensé !
Cuides-tu donques les Dex ait poesté,
Que il te puist vers moi en champ tenser (= protéger) ?

Après un échange de propos, le trouvère met dans la bouche de Corsolt une profession de foi qui deviendra un cliché :

833. *Dex est lasus desor le firmament,*
Çà jus (= ici-bas) *de terre n'ot onques un arpent.*
Ainz (= mais) *est Mahom et son commandement.*

L'auteur d'*Aliscans* insère ces trois vers, avec de légères variantes dans un discours d'Aérofle, et lui fait ajouter à propos de Mahomet :

1416. *Icil nos done el l'orage el le vant,*
Le fruit des arbres, le vin el le forment.

Cette attitude des trouvères ne manque pas de logique, puisque le paganisme prêté aux Sarrasins ne peut comporter en lui-même la notion d'un dieu suprême ; ils ne parviennent donc à l'imaginer que sous l'influence du Christianisme et à la suite des rapports entre adeptes des deux religions. Dans la *Conquête de Jérusalem*, toutefois, un des chefs sarrasins tombés au pouvoir des Croisés, Ysabras, répond à Godefroid de Bouillon qui tente de le convertir :

3404. *Moult est puissans nos Dex, mais or fu endormis ;*
Sil estoit esveilliés, de ce soit chascuns fis (= que de cela [chacun soit assuré),
Jà puis ne demorriés en trestot (= tout) *cest païs.*

Détachés de leur contexte, ces trois vers, qui contiennent un trait propre à ridiculiser la religion des Sarrasins dont le dieu est endormi, pourraient laisser croire que l'évolution s'est désormais produite et que le trouvère attribue à Ysabras la croyance en Dieu, mais en réalité ces propos sont introduits par l'expression « *Par Mahon !* », et le dieu en question n'est autre que Mahomet.

Ces païens possèdent cependant un « livre » contenant la loi et sur lequel ils jurent :

Roland, 609. *Marsilies fait porter un livre avant.*
La lei i fut Mahumetervagan (1).
Ço ad jurent li Sarrazins Espans.

Ce « livre » est certainement le Coran, car il est probable que la tradition connaissait l'existence du livre saint des Musulmans et en conservait le souvenir, bien qu'il ne soit pas interdit également de penser que le trouvère y ait simplement fait

(1) Nous écrivons en un seul mot *Mahum e Tervagan*, car c'est précisément ce vers qui permet d'expliquer le nom de Tervagan(t) ; voir *infra*, p. 29.

allusion d'après son expérience chrétienne. Quoi qu'il en soit, il est curieux que, sauf omission, la seule notation relevée l'ait été dans la *Chanson de Roland*. Les auteurs des gestes postérieures, qui n'en sont pourtant pas à une inconséquence près, ont dû juger que les Sarrasins ne pouvaient avoir de « livre » puisqu'ils étaient païens, et n'en ont plus parlé. Si notre interprétation est exacte, on saisit ainsi un moment de l'élaboration de l'image que nous avons distinguée des deux autres, en même temps qu'un motif supplémentaire de l'en distinguer, étant donné que la première est justement fondée sur la traduction du Coran effectuée sous la direction de Pierre le Vénérable et que la deuxième attribue à Mahomet la rédaction de la loi qu'il place entre les cornes d'un jeune taureau dressé à venir se prosterner devant lui (1).

Dans les chansons de geste, les Sarrasins possèdent des lieux de culte appelés *synagogues* (et var.) — terme instructif car il révèle une tendance à reporter sur l'Islam des éléments connus du Judaïsme — ou *mahomeries* (et var.) ; bien que les deux termes ne soient pas synonymes, puisque, dans *Roland*, lorsque l'empereur s'est rendu maître de Saragosse, mille Français entrent dans

3662. *Les sinagoges et les mahumeries.*

ils paraissent interchangeables. Ils désignent fondamentalement des temples dans lesquels sont adorées les idoles des dieux païens, mais la création du mot *mahomerie* met immédiatement en évidence le rôle prépondérant — et à l'origine certainement unique — de Mahomet, qui s'entoure peu à peu d'un nombre croissant de divinités secondaires dont l'apparition fréquente ou épisodique s'explique au demeurant sans difficulté.

Le moyen le plus simple de se rendre compte de la constitution de ce prétendu panthéon est de consulter la table d'E. Langlois (2) qui fournit à tout le moins un ordre de grandeur. Le nom de Mahomet (et var.) est attesté plus de 1700 fois, celui de Tervagan

(1) B. Ziołecki et A. d'Ancona fournissent d'autres détails sur la légende que nous avons ici stylisée.

(2) *Table des noms propres de toute nature compris dans les chansons de geste*, Paris 1904.

(et var.), 230 fois et celui d'Apollin 170 fois ; viennent ensuite Jupiter (60 fois), Cahu (40 fois), Baratron (30 fois), etc. Un relevé complet de toutes ces divinités présenterait sans doute un intérêt de curiosité, mais ne serait finalement guère instructif et risquerait même de conduire à des conclusions fort éloignées de la réalité. En effet, pour essayer de comprendre comment les choses se sont passées, il convient de prendre pour point de départ le nom de Mahomet (1) et d'examiner ensuite les divinités le plus fréquemment citées afin de savoir ce qu'elles représentaient dans l'esprit des trouvères.

Guillaume au Court-Nez est le seul, parmi *plusor gent*, à savoir que Mahomet est un prophète et à le dire au champion ennemi, Corsolt, qui vient de définir le rôle respectif de Dieu et de Mahom (2) :

Couronnement de Louis,

842. *Que Mahomez, ce sèvent plusor gent,*
Il fu profètes à Deu (3) *omnipotent ;*
Il vint en terre, le non Deu annonçant
Et vint à Mecques, treslot premièrement.

L'expression *il vint en terre* dépasse même la réalité, le Prophète s'étant défendu d'être autre chose qu'un homme comme les autres. Le *Couronnement de Louis*, qui fait partie du cycle de Guillaume et forme une sorte de charnière entre ce dernier et le cycle du Roi, date de 1160 environ ; que l'auteur de cette geste reconnaisse à Mahomet la qualité de prophète n'a rien d'étonnant pour l'époque, mais ce qui est remarquable, c'est qu'il est le seul à le faire, et nulle autre chanson ne contient la même notation. Si l'on rapproche donc cette attestation unique de la mention, également unique, d'un livre contenant la loi, force est de conclure que, la conception générale étant

(1) Le problème posé par le vocalisme de cette forme a été étudié par G. S. Colin, *Muhammad-Mahomet*, dans *BSLP*, XXVI (1925), 109 et *Note sur l'origine du nom de « Mahomet »*, dans *Hespéris*, 1925/1, 129. L'assourdissement du *-d* en *-t* et l'abrègement du *-mm-* ne font pas difficulté. Les formes apocopées *Mahom*, *Mahon*, etc. s'expliquent par une fausse coupe (voir *infra*, p. 29) et leur fréquence est justifiée par le fait que la terminaison *-et* est sentie comme un suffixe diminutif.

(2) Voir *supra*, p. 17.

(3) La variante *Jesu* est inadmissible.

fort homogène, pareils détails sont accidentels et dus, tout au moins dans le dernier cas, à un instant d'inattention ou à un excès de zèle passager d'un trouvère incapable de rester sourd à ce qui se disait de vrai ou de faux sur l'Islam autour de lui.

Dans *Bovon de Commarcis* (vers 1275) qui fait également partie du cycle de Guillaume, Mahomet est un saint (v. 661, 1494, 2240, 2840) dont les Sarrasins recueillent pieusement les reliques, et une allusion à des dents de Mahomet religieusement conservées se trouve déjà dans *Mainet* (III, 107 ; 2e moitié du XIIe siècle).

Partout ailleurs, il est exclusivement représenté, quand les Sarrasins parlent de lui, comme dieu, qualité que les Français lui refusent énergiquement :

Charroi de Nîmes,

895. *Dïent François : Or as que bris* (= fou, sottement) *parlé*
Quant tu ce croiz que Mahomez soit Dé,
Que par lui aies richece ne planté,
Froit en yver ne chalor en esté.

En toute occasion, les Sarrasins l'implorent :

Cour. de Louis, 665. *Paien escrient : Mahoms te puist aidier !*
Conquête de Jér,. 5308. *A haute voix s'escrie : Mahomet, sire, aïue !*

et c'est par lui qu'ils jurent :

Cov. Vivien, 161. *Mès par Mahom, qui fet croistre les herbes !*

Prise d'Orange,

492, 1080. *Par Mahomet, en cui je suis créant.*
1130. *Par Mahomet, de qui tenons noz lois.*
1329. *Par Mahomet, qui ge prie et aor.*

Il est inutile de multiplier les exemples, relevés par dizaines dans les chansons de geste, de ces serments prononcés dans les circonstances les plus diverses, et les vers cités montrent bien que, pour les trouvères, Mahomet est le dieu qui régit la terre, produit le vent, fait pousser les plantes, règle l'alternance des saisons, etc. Le vers 1130 de la *Prise d'Orange*, qui n'est pas explicité par le contexte, contient une allusion à des lois, mais il s'agit d'une cheville sans conséquence.

Dans les *Aliscans*, Desramé va jusqu'à se signer par Mahomet :

5281. *Lève la main, de Mahomet se saigne.*

exemple inattendu et accidentel de report sur les Musulmans de pratiques chrétiennes. Un transfert analogue est attesté dans le *Covenant Vivien*, où l'on voit Mahomet célébré à Pentecôte :

99. *Le jor fu moult Mahomez célébrez :*
Tur (= Turcs) *et paien en ont lor cors sonez*
Et lor buisines et lor baus demenez (= et leurs bannières [déployées).

Les *mahomeries* dans lesquelles il est adoré recèlent ses idoles que l'on présente au peuple ou à l'armée dans les grandes circonstances. Marsile, se préparant à aller attaquer l'arrière-garde de Charlemagne à Roncevaux, fait battre les tambours et

Roland, 853. *Mahummet lièvent en la plus halte tur ;*
N'i ad paien ne l'prit e ne l'aürt.

Dans la *Conquête de Jérusalem*, c'est une immense troupe qui escorte les idoles de Mahon et de Tervagant :

6006. *Li amirax chevalce o son empire grant ;*
.C. et .L. mile sont ens el chief devant.
Chil conduient les dex Mahon et Tervagant
Et le riche tresor à l'amiral Sodant.

Avec ces marques de vénération contraste le traitement que les Sarrasins infligent à l'idole de Mahomet lorsqu'ils ont renié leur foi ; ainsi Mirabel, pour montrer à son père qu'elle refuse de revenir à la religion de ses ancêtres :

Aiol, 9709. *Leus que dut aorer Mahomet et ses i(n)deles,*
El(e) le saisi as bras, par tere le traine,
Les costes et les bras et les flans li debrisse.

Si l'attitude de Mirabel est compréhensible, celle des Sarrasins vaincus se teinte de ridicule lorsqu'ils rendent Mahomet responsable de la défaite et passent leur colère sur son idole ; les vers de la *Chanson de Roland :*

2590. *E Mahumet enz en un fosset butent,*
E porc et chien le mordent e defulent (= foulent aux pieds) ;
Unkes mais Deu ne furent à tel hunte !

sont bien connus. Les auteurs qui en font état soulignent qu'ils rappellent, sous une forme atténuée, la légende, déjà connue d'Euloge et répandue dans la littérature du moyen âge, selon laquelle Mahomet, après avoir trop bu, mourut déchiré par des porcs et des chiens (1), mais, sauf omission, personne n'a fait remarquer la logique de Turold qui reporte sur l'idole le traitement subi, d'après la fable, par le corps du Prophète ; en effet, pour pouvoir exploiter sans changement cet élément folklorique, il fallait nécessairement avoir présenté Mahomet comme un homme devenu dieu après sa mort, et c'est précisément dans le *Couronnement de Louis*, dont on se souvient que l'auteur fait dire à Guillaume :

Il fu profètes à Deu omnipotent,

que la légende apparaît pour la première fois ; aussitôt après ces vers, le champion chrétien exprime comme un regret :

846. *Mès il but trop par son enivrement,*
Puis le mangèrent porcel vilainement.

ne citant cependant que les porcs. C'est encore uniquement à ces animaux qu'il est fait allusion dans trois chansons postérieures, dont les auteurs ne s'embarrassent pas du même scrupule que Turold :

Floovant, 372. *Bien a pasé .C. ans que truies l'ont mangié.*

Aiol, 10 088. *Tant but que tous fu ivres, si ne se pot aidier,*
Ains ala en .I. bos (= bois) *sous .I. arbre coucier,*
Porc savage le prisent, que tout li ont mangié,
Le nes et le visage et les iex de son chief.
Puis n'ot en lui vertu, car dieus ne l'ot tant chier.

Dans *Gaufrey* (XIIIe siècle), qui appartient au cycle féodal *(Doon de Mayence)*, on voit apparaître un trait nouveau, la résurrection de Mahomet, mais il s'agit là d'une notation isolée et d'un détail que le trouvère a cru bon d'ajouter à la tradition générale :

(1) La réunion de ces deux animaux impurs est intéressante, car ils sont fréquemment associés dans la bouche des Musulmans qui injurient les Chrétiens (voir E. Lévi-Provençal, dans *Hespéris*, 1934/3, 200-1), et il n'est pas impossible que les Espagnols leur aient rendu la pareille.

3578. *Et Robastre respont : Bien estes assotes*
Qui cuides que Mahom resoit resuscites,
Que pourchiaus estranglerent l'autrier (= autrefois) *en .I.*
[*fosses.*

Et, puisque nous en sommes à la mort de Mahomet, rappelons que d'après une légende courante dans les ouvrages littéraires, son cercueil, fait d'aimant naturel, se maintenait en équilibre entre ciel et terre et était adoré à la Mekke *(sic)* par les Musulmans (1). Or, aucune chanson du cycle du Roi ou de Guillaume n'y fait allusion, et c'est seulement dans la *Conquête de Jérusalem* qu'on relève ces vers anachroniques :

5553. *Droit a Mecque le firent Salehadin porter,*
A .I. riche Juis, qui moult sot d'encanter.
En l'almaine le firent et metre et séeler :
N'est à ciel ne à terre ; en l'air le font torner.
Encore le vont là li païen aorer.

Quant à l'idole proprement dite, elle n'est guère décrite dans les premières chansons de geste, et R. Basset (2) pense que les descriptions figurant dans des textes plus tardifs s'inspirent du Pseudo-Turpin qui, dans un chapitre bien connu, *De idolo Mahumet* (3), parle de l'idole *quod vocatur Salam Cadis. Cadis proprie dicitur locus in quo est Salam, quod in linguâ arabicâ Deus dicitur* (4). *Tradunt Saraceni quod idolum istud Mahumet, quem colunt, dum adhuc viveret, in nomine suo proprio fabricavit.* Les Sarrasins ne disent rien de semblable, puisqu'il s'agit là des colonnes d'Hercule, surmontées d'une statue dont les auteurs arabes donnent des descriptions plus ou moins détaillées, sans en faire naturellement une idole du Prophète. Le Pseudo-Turpin est le seul à la considérer comme telle, car les trouvères ne le suivent pas plus sur ce point qu'ils ne s'inspirent des

(1) Voir Ch. Pellat, *Note sur la légende relative au cercueil de Mahomet*, dans *Bull. des études arabes*, n° 23 (mai-juin 1945), 112-3.

(2) *Hercule et Mahomet*, dans le *Journal des Savants*, 1903, 391-402.

(3) Le texte le mieux établi est celui que donne Dozy, dans *Recherches*³, II, p. CVII-CVIII.

(4) Le Pseudo-Turpin était tout de même assez bien renseigné, puisqu'il a dû entendre le mot *ṣanam* « idole », confondu, il est vrai, avec *Salām*.

traditions relatives à une statue élevée à Narbonne, à Bordeaux ou ailleurs et portant, en arabe, l'inscription suivante : « Enfants d'Ismaël, n'allez pas plus loin et retournez sur vos pas ; sinon vous serez exterminés » (1).

Une des plus anciennes descriptions tant soit peu précises est sans doute celle qu'on relève dans *Floovant* (XII^e siècle) ; Galien appelle un païen et lui dit :

722. *Faite moi Maonmot devant moi aporter.*
Et cil li respondirent : Si com vos commandez.
Desuis .IIII. colomes le firent amener.
Li vilains fut moult gros et parfons et cairé (= profond et
De plus fin or d'Esrabe fut forgiez et fondez. [carré) ;
Comme dame an gecine fut bien ancortinez (= enveloppé) ;
Ansi li lut la teste comme cierge ambrasez.

La note plaisante est donnée par cette lingerie qui fait ressembler l'idole à une *dame an gecine*, cependant parée de pierres précieuses puisque sa tête luit comme un cierge. Il faut attendre la *Conquête de Jérusalem* (2) pour trouver l'explication de cet éclat ; Pierre l'Hermite ayant feint de se rendre aux raisons du *soudan* et de vouloir se convertir, ordre est donné d'apporter l'idole :

6462. *Mahom fut aportés ens el tref* (= tente) *l'amiral.*
De lor qui i reluist, des perres de cristal,
Resclaircist tos li trés el paveillon roial.

Les statues de Mahomet, toujours de très riche matière, sont de dimensions variables et d'autant plus grosses qu'elles exaucent plus régulièrement les vœux des Sarrasins. Dans un passage d'une chanson inédite, les *Enfances Guillaume* (XIII^e siècle), dont

(1) Voir Reinaud, *Invasions*, 225 ; R. Basset, *op. cit.*, 400 ; Ibn Sa'Id, *Géographie*, éd. Potiron, s. v. Narbūna, la place à Narbonne et dit qu'elle portait : *yā Banī Ismā'īl, irǧi'ū* « Enfants d'Ismaël, retournez (sur vos pas) ».

(2) On voit que les Croisades n'avaient rien changé à la conception traditionnelle et, comme le souligne D. C. Munro *(op. cit.)*, on raconte même que Tancrède, en 1099, avait trouvé une idole d'argent de Mahomet dans le temple de Jérusalem ; « elle avait été coulée en métal et placée debout sur un trône élevé qui était d'un tel poids que six hommes des plus forts avaient peine à le mouvoir et que dix même suffisaient à peine à le porter » ; l'idole était revêtue de pourpre et scintillait de pierres précieuses (*Historia peregrinorum*, texte cité par H. de Castries, *L'Islam*, 278).

nous possédons une traduction en français moderne (1), le trouvère donne libre cours à son imagination en exploitant peut-être quelques histoires sur les subterfuges employés ailleurs par des gardiens d'idoles. Quand Tiébaut fit embarquer ses troupes à Alméria pour aller attaquer Narbonne, « sur la proue de son propre navire, ... il fit placer, sous un dais de soie verte, une statue de Mahomet en ivoire resplendissant. On l'entoura de lanternes qui servirent de signaux aux autres navires ». Arrivé devant Narbonne, Tiébaut fit dresser en tête de sa ligne d'attaque un échafaudage sur lequel fut placée la statue, faite maintenant d'ivoire et du plus pur or d'Arabie. Grosse comme un tonneau de dix muids, elle cachait un homme qui parla ainsi : « Tiébaut d'Arabie, va à l'attaque plein de confiance : quand tu auras démoli ce château, les Français seront vaincus à jamais ». En signe de reconnaissance, Tiébaut offrit son gant droit à l'idole, promettant d'ajouter cent marcs d'or à la statue. L'homme qui s'y cachait accepta le gage. Alors les païens présents crurent à un miracle et se prosternèrent en se frappant la poitrine. Mais, à ce moment, les Narbonnais jetèrent sur l'idole des pierres et des morceaux de bois, et la renversèrent. Tiébaut s'écria : « Mauvais dieu ! Tu n'as pas plus de puissance que cela ? Tes miracles ne valent pas un fétu ! » ; ce disant, Tiébaut lui donna un coup de bâton, mais les Sarrasins s'écrièrent : « Mauvais roi, sois maudit ! Pourquoi offenser Mahomet ? ».

Voilà encore un trait plaisant destiné à faire rire aux dépens des Sarrasins, mais l'on ne peut dire avec Comfort que le but des poètes était de ridiculiser la religion de leurs adversaires ; tout au plus se permettent-ils de temps à autre une plaisanterie sans méchanceté, tandis qu'ils considèrent en général avec sérieux le prophète de l'Islam, ou plutôt son principal dieu, n'ayant garde de le maudire et de l'injurier sciemment. En aucun cas, par exemple, ils ne l'assimilent à l'Antéchrist, bien que ce terme ne soit pas rare dans les chansons de geste, soit dans une comparaison :

Fierabras, 4878. *...Agolafre, ki sanbloit Antecris.*

(1) Jonckbloet, *Guillaume d'Orange*, Amsterdam 1854-67, III, 48, 50-1.

soit pour désigner les Sarrasins dans leur ensemble ; les Antecrist, Antecri, Antecris ou encore *la gent antecrit*, *antecri*, *antecriste* sont certes des expressions injurieuses, mais on ne peut voir là un synonyme de Mahomet ; on rencontre d'ailleurs *la geste Mahom* (*Aspremont*, 26 b ; *Aliscans*, 3283), à côté de *le lignage Tervagan* (*Aliscans*, 5688) et *la gent Apollin* (*Aliscans*, 345 ; *Anseis*, 3557 ; *Aiquin*, 3039, 3075 ; *Pampelune*, 6046, etc.) exactement dans le même sens. Antécrist figure dans une énumération de dieux sarrasins (*Chanson de Guillaume*, 2138), et le même terme désigne même les Chrétiens, dans la bouche de guerriers musulmans (*Covenant Vivien*, 516 ; *Enfances Ogier*, 1129). Un autre nom injurieux appliqué à l'ensemble des Sarrasins est Satanas (et var.), qui fournit un indice du processus mental par lequel les trouvères, ou leurs prédécesseurs, ont été amenés à constituer le panthéon islamique, bien qu'un rapprochement avec Satan s'explique de lui-même.

Le nom divin le plus fréquent après Mahomet est Tervagan (et var.) qui a intrigué bien des romanistes et des orientalistes ; trop savants, ils ont proposé pour éclaircir ce mystère des solutions souvent ingénieuses, mais plus souvent encore invraisemblables car elles supposent chez les trouvères un savoir qu'ils étaient loin de posséder ; elles sont si variées et nombreuses que nous ne pouvons songer à les reproduire ici : on a fait appel à toutes sortes de langues, y compris l'arménien, et l'arabe, que l'on n'a tout de même pas oublié, a finalement été abandonné après que P. Casanova, qui croyait avoir dégagé les règles de transcription — ou plutôt les lois régissant l'altération — de l'arabe eut proposé de voir en Tervagan la transposition de l'expression *la-Rabb al-Ka'ba* (1), comme si les trouvères avaient pu la connaître ; F. Viré « brûle », comme disent les enfants jouant à la devinette, lorsqu'il réduit habilement le nom du dieu à *ervagan ;* son explication par *al-Furqān* n'est cependant pas plus convaincante (2).

(1) « Par le Seigneur de la Kaaba » ; *Mahom, Jupin, Apollon, Tervagant, dieux des Arabes,* dans *Mél. H. Derenbourg,* Paris 1909, 391-5.

(2) *A propos de Tervagan, idole des Sarrasins,* dans *Les Cahiers de Tunisie,* 1953/2, 141-52.

Or, pour tenter de découvrir l'origine de cette appellation énigmatique, il convenait d'appliquer une méthode simple — d'aucuns diront simpliste — consistant en premier lieu à tâcher de mesurer l'étendue de la culture des auteurs de chansons de geste ; de toute évidence, ces derniers ne possèdent que des connaissances très réduites, et seule demeure la possibilité d'une infiltration accidentelle ou d'une formation arbitraire. Étant donné que tous les noms des dieux sarrasins — sauf Tervagan et Apollin (mais personne ne s'en était douté) — s'expliquent par la mythologie (Jupiter, Baratron, etc.), par la Bible (Cahu = Caïn, Belzebu, etc.), ou par l'histoire des persécutions subies par les Chrétiens (Noiron = Néron), il convenait, au lieu d'aller rechercher des sources visiblement inaccessibles aux trouvères, de prendre pour hypothèse de travail l'existence d'une tradition venue d'Espagne par Saint-Jacques de Compostelle — ou par une autre voie, peu importe — et de se demander comment les Chrétiens de ce pays maudissaient le prophète de l'Islam, ainsi que le recommandait déjà Alvare de Cordoue au IX^e^ siècle (1). Ces injures, pour porter, devaient être proférées en arabe et contenir une assimilation à quelque chose d'abhorré. Mahomet était parfois l'Antéchrist, mais *ad-Daǧǧāl* ne peut aboutir ni à Tervagan, ni à Apollin ; *ad-Dābba* « la Bête » ne donne pas de meilleur résultat ; aš-Šayṭān, Iblīs sont encore loin de Tervagan, alors que les épithètes accolées par les Musulmans eux-mêmes au nom de Satan, *ar-raǧīm* et *al-laʿīn*, fournissent une piste, à condition de les grouper et de les relier, conformément à l'habitude des Arabes dans leurs injures, par le mot *ibn* « fils de », passant à *aben* en Espagne (2). En remplaçant le nom de

(1) Cette curiosité n'est pas vaine, car l'habitude de maudire le Prophète a été durable en Espagne. Une *fatwā* délivrée au XVI^e^ siècle par le *muftī* d'Oran et adressée aux Morisques de Grenade, contient notamment cette disposition dont nous conservons la traduction anglaise de L. P. Harvey (*Crypto-Islam in sixteenth-century Spain*, dans *Actas del primero congreso de estudios árabes e islámicos*, Madrid 1964, 169) : « If told [*i. e.* les Morisques] *to curse Muḥammad*, they should pronounce the name as Mamad, since that was how the Christians said it, and *they should intend thereby the Devil*, or the Jewish Mahamad, since there are many Jews with this name (title). »

(2) Voir Ch. Pellat, *Mahom, Tervagan, Apollin*, dans *Actas*, etc., 265-9 ; c'est M. G. Vajda qui a songé à *ibn* plutôt qu'à *abū* auquel on est immédiatement enclin à faire appel.

Satan par celui de Mahomet, on parvient à une formule injurieuse que le vers 611 de la *Chanson de Roland*, qui a d'ailleurs servi de point de départ à F. Viré, paraît bien conserver en partie :

La lei i fut Mahumetervagan

qui peut se lire : *Mahumet/ervagan (< *erragim).*

Cela ne veut pas dire qu'il faille attribuer à Turold l'invention du paganisme sarrasin, car il est probable que, passant dans la bouche d'Espagnols et d'autres Chrétiens qui ignoraient tout de l'arabe, la formule entière avait perdu sa valeur, ce qui avait favorisé une coupe et même une fausse coupe : avec le *-t* final de Mahomet — d'où la forme apocopée Mahom (et var.) — on avait formé Tervagan, la voyelle précédente devenant la conjonction *e* (et), et *ibn-al-la'īn*, **aben al-lain*, etc. avait abouti à Apollin, sans doute par attraction ; en tout cas, l'accusatif *Apollinem* paraît hors de cause.

Cette dernière pièce versée au dossier de Tervagan et, par la même occasion, d'Apollin, résout, du moins le croyons-nous, un petit problème d'érudition ; elle ouvre en même temps d'autres perspectives en permettant d'entrevoir comment les trouvères en sont venus à imaginer le polythéisme des Sarrasins. Les Chrétiens d'Espagne, tout ignorants qu'ils fussent de l'Islam, savaient parfaitement que les Musulmans n'adoraient pas plusieurs dieux ; à Compostelle même, en admettant que la tradition vienne de là, on taxait peut-être les Sarrasins d'idolâtrie et on leur attribuait le culte de Mahomet, mais on n'allait certainement pas jusqu'à voir en eux des polythéistes. Donc, quelle que soit la théorie sur l'origine des chansons de geste à laquelle on se rallie, force est de considérer que la mutation s'est produite à un niveau intermédiaire, avant la rédaction de la version du *Roland* que nous possédons. A partir du moment où la formule que nous venons d'examiner fut coupée en trois (voire en quatre), les deux noms suivant celui de Mahomet furent inévitablement sentis comme étant ceux de ses acolytes, et c'est ainsi que prit naissance la fiction d'un polythéisme fondé sur une trinité ; les deux nouveaux éléments ne tardèrent pas à prendre leur indépendance et à attirer à leur tour d'autres « divinités » païennes. La *Chanson de Roland* — et le fait est probant — ne connaît

encore que trois dieux, mais il était tentant de franchir la porte ouverte par Apollin qui, aux trouvères comme aux médiévistes modernes, rappelait Apollon (1), et d'introduire dans le panthéon ainsi créé de nouveaux dieux empruntés à la mythologie grecque ou fabriqués de toutes pièces à partir de personnages bibliques ou historiques pour lesquels les Chrétiens avaient des raisons d'éprouver de l'horreur.

Ces dieux, nous nous abstiendrons de les énumérer, pour nous borner à quelques détails frappants. De même que les trouvères, pour faire impression et montrer la puissance de l'armée ennemie, accumulent des noms de guerriers que leur dicte leur imagination ou qu'ils empruntent à la tradition, de même ils citent des listes de dieux dans une intention purement littéraire. Dans le *Chevalier au cygne* (fin du XII^e siècle), la mère du roi de Jérusalem, après que l'idole de Mahomet lui a prédit l'arrivée des Croisés et la prise de la ville, tombe en pâmoison, reprend ses sens, puis

2206. *Tote nuit atendi, moult fu en grant frichon ;*
Par matin se leva, moult reclaime Mahon,
Margot et Apollin, Jupiter et Noiron.

Dans la *signagoge* de *Fierabras*, on peut voir que :

3158. *Là estoit Tervagans et Apolins levés*
Et Margot et Jupins et des autres assés.
Du plus fin or d'Arrabe estoit cascuns fondés.

La *Chanson de Guillaume* (fin du XII^e siècle) fournit un des plus beaux échantillonnages du panthéon sarrasin car, à côté de Tervagant (vers 3254, 3513), de Macabeu (vers 2285 ; variante de Magog, comme Margot ?) et de Finement (vers 3228 ; = la fin du monde), se trouvent réunis en trois vers de nouveaux dieux sarrasins (2) :

2137. *Ainz creit le glut* (= misérable) *Pilate e Belzebu,*
E Antecrist, Bagot et Tartarin,
E d'enfern le veil Astarut.

(1) L'assimilation totale à Apollon ne se produira d'ailleurs que plus tard, dans *Beaudouin de Sebourg* (XIV^e siècle), où l'on trouve trois fois Apollon/Apolon.

(2) Sur tous ces dieux, voir H. Grégoire, *Des dieux*, etc. Cahu n'est probablement pas, comme le dit cet auteur, le Chaos, mais simplement Caïn.

Bagot doit être une variante de Magog, Tartarin est le dieu qui préside au feu de l'enfer, la Tartarie (1) ; quant à Astarté, elle change de sexe pour devenir dieu de l'enfer après avoir été un géant sarrasin dans le *Covenant Vivien* (vers 1756).

Toutes ces divinités ont leurs idoles que les trouvères décrivent avec plus ou moins de détails. Après la défaite, lorsque les Sarrasins s'en prennent à Mahomet (2), les autres dieux ne sont pas épargnés ; le *Roland* nous apprend que Tervagan porte une escarboucle :

2589. *E Tervagan tolent sun escarbuncle*

après s'être étendu davantage sur le traitement infligé à Apollin :

2580. *Ad Apollin en vunt en une crute* (= grotte),
Tencent (= injurient) *à lui, laidement l'espersument* [(= apostrophent) :
E ! mauvais Deus, pur quei nos fais tel hunte?
Cest notre rei pur quei laissas cunfundre,
Ki mult te sert, malvais luier l'en dunes (= tu l'en récom- [penses mal).
Pois, si li tolent sun sceptre e sa curune,
Par les mains l'pendent desur une columbe,
Entre lur piez à tere le tresturnent,
A granz basluns le batent e defruissent.

L'auteur de *Floovant* se souvient visiblement du passage de *Roland* quand il raconte qu'après la défaite on pouvait entendre :

559. *Paiens braire et crier et Maonmot hunir,*
Et lor dex Tervagan, Fabur et Apolin,
Es fosez les gelerent com autres chiens poriz.

Fabur, nom d'un roi dans d'autres chansons de geste *(Aliscans, Anseis, Maugis, Mort Maugis)*, est mis là pour remplir le vers.

A l'occasion, et pour d'autres raisons, les Français ne manquent pas de maltraiter les idoles qu'ils trouvent après leur victoire :

(1) Cf. *Otinel*, 1401. *Souz Tartarie, ou feu de Baratron.*
(2) Voir *supra*, p. 22.

Fierabras,

5288. *En une cambre vint où Mahomet esta,*
Apolins et Margos, à l'ors reflamboia.
Cascuns a prins le sien, à son col le carca (= chargea),
Rollans tint Apolin, durement se hasta,
Ens en le gregneur presse (= la plus grande foule) *de [paiens le froissa* (= brisa),
Et Ogiers prinst Margot, après lui le lancha;
Oliviers, Tervagant, après aus le rua.

L'extension du panthéon après la *Chanson de Roland* fut progressive, en ce sens que de nouveaux dieux furent petit à petit ajoutés, mais encore que certains personnages changèrent pour ainsi dire de destination. On a déjà rencontré Astarut et Fabur ; Jupiter n'est pas inclus d'emblée dans la liste puisque dans *Roland* (vers 1392), ce nom désigne sans doute possible le dieu grec (1) ; Baratron est bien encore le Barathre dans le *Couronnement de Louis :*

981. *Qu'en enfer furent el puis de Baratron*

et dans le vers d'*Otinel* cité ci-dessus (2) ; Belzebu (et var. nombreuses) est bien le Belzébuth du Nouveau Testament, le prince de l'enfer, avant de figurer comme divinité dans les vers de la *Chanson de Guillaume* reproduits plus haut.

Toute cette théogonie n'offre en fait qu'un intérêt de curiosité et n'apporte rien à l'idée de dieu, car les divinités énumérées, même quand leurs idoles sont décrites, ne possèdent aucune individualité et ne sont finalement que des noms exploités à des fins littéraires. Ce qui est plus important, c'est la conception de Mahomet et peut-être la constitution de la trinité Mahom-Tervagan-Apollin, plus ou moins consciemment traitée comme telle par les trouvères, ou tout au moins par Turold. « Si les

(1) Il n'y a pas lieu de suivre Katherine Ward Parmalee (*The Mohammedan crescent in the Romance countries*, dans *Romanic Review*, VII, 1916), qui estime que l'inclusion de Jupiter dans cet étrange quatuor (avec Mahom, Tervagan et Apollin) fut probablement inspirée par le fait qu'il était la divinité principale à la fois des Grecs et des Romains, tandis qu'Apollin, lui, serait le dieu du soleil, naturellement associé à la lune, ou bien l'ange Apolyan déchu qui mène les armées païennes au massacre des Chrétiens.

(2) Voir p. 31 n. 1.

Chrétiens rendaient un culte à une Trinité, écrit encore Southern, ainsi (dans leur esprit) devaient faire les Musulmans, mais à une trinité absurde ; si les Chrétiens rendaient un culte au fondateur de leur religion, ainsi (dans leur esprit), devaient faire les Musulmans, mais avec des rites dépravés, convenant à un homme dépravé et à un peuple dépravé ». L'examen des chansons de geste ne révèle pas l'existence, dans l'esprit des poètes, d'un culte dépravé chez les Sarrasins, qui sont simplement des idolâtres, mais on doit admettre avec Southern que la trinité prêtée à l'Islam dans les premières gestes, bien qu'accidentelle, semble dans une grande mesure parallèle à celle du Christianisme. Si l'on admet que les trouvères ont eu conscience de ce parallélisme, il n'est pas absolument sûr qu'ils aient cherché à présenter, ainsi que le croit Southern, une parodie grotesque et absurde de la Trinité chrétienne. On a en effet l'impression que, dans leur ignorance du fait que le dogme de la Trinité a toujours été un sujet de conflit entre Chrétiens et Musulmans (1), ils s'en sont servis dans le dessein naïf de diminuer la distance séparant les deux religions et de parvenir aisément à leur but, la conversion des païens (2).

Les dialogues qui précèdent les combats singuliers, les discussions d'ordre théologique qui ont lieu entre Sarrasins captifs et Chrétiens victorieux, ou inversement, quand des chevaliers sont tombés aux mains de leurs adversaires, les portraits même d'un certain nombre de personnages désignés, tout tend à provoquer des conversions. Lorsque ce sont des Sarrasins qui tentent de convaincre leurs adversaires, ils leur font miroiter les avantages matériels qu'ils en tireront. Déjà dans le *Couronnement de Louis*, au cours du long dialogue entre Guillaume et Corsolt dont nous avons cité des passages, le géant sarrasin dit au champion ennemi :

(1) L. Gardet, *Connaître l'Islam*, Paris 1958, 144, se croit encore obligé de rappeler que le IV^e^ Concile de Latran a défini la Trinité et précisé que cette Réalité « n'engendre pas et n'a pas été engendrée » ; cf. Coran, CXII, 3.

(2) Sur les conversions réelles qui se sont produites en Espagne, voir I. de las Cagigas, *Mozárabes*, passim ; E. Lévi-Provençal, *Hist. Esp. Mus.*, I, 210 ; le même, dans *Hespéris*, 1934/1, 1-8 et 1934/3, 200-1.

850. *Si tu veus fère tot mon commandement*
Et Mahomet croire veraiement,
Ge te dorrai onor et chasement (= fief),
Plus que n'en orent onques tuit li parent,
Quar ton lignage est moult de haute gent.

Dans la *Conquête de Jérusalem*, le *soudan* exhorte Pierre l'Hermite à se convertir, en employant le roman (1) pour le fléchir :

6446. *En romans commencha Perrons à demander*
S'il voloit Mahomet servir et aorer
Et la loi crestiene guerpir et deffier (= abandonner et [renier).

Pareilles tentatives ne sont pas toujours vaines, et l'on voit dans quelques cas des Chrétiens se convertir à la religion des Sarrasins, soit pour des raisons personnelles ou par ressentiment, comme dans *Anseis de Cartage* (vers l'an 1200) où Ysoré renie la foi chrétienne parce que sa fille a été déshonorée par Anseis, soit, à une époque tardive où l'ardeur épique s'est attiédie, par amour ; c'est ainsi que dans *Baudoin de Sebourg*, la comtesse de Ponthieu apostasie et épouse le *soudan*, à qui elle donne un fils qui n'est autre que le futur Saladin.

La balance n'est cependant pas égale et, dans l'ensemble, ce sont des Sarrasins qui se convertissent, si bien qu'il n'est guère de chanson de geste qui ne fasse état de revirements plus ou moins spectaculaires. L'intérêt réside moins dans le fait lui-même que dans les circonstances de la conversion et dans la manière dont le trouvère l'amène et la présente.

Tout d'abord, comme entre Corsolt et Guillaume, ce sont des échanges de promesses et de menaces, d'arguments et de prières. Le Sarrasin ainsi sollicité ne se laisse pas toujours convaincre et se permet même parfois d'émettre des jugements critiques sur la religion chrétienne qu'il est toujours censé très bien connaître ; c'est le cas du même Corsolt, qui dit à Guillaume, dans le *Couronnement de Louis :*

(1) La question de la langue des Sarrasins mériterait à elle seule une petite étude.

836. *Toles voz messes et vostre sacrament,*
Voz mariages et voz esposement
Ne pris-ge mie ne qu'un trespas (= souffle) *de vent.*
Crestienté est tot foloiement.

Il est vrai que l'auteur de cette chanson n'est pas particulièrement favorable au clergé et qu'il fait jouer au pape, devant le digne roi Galaffre, un rôle humiliant ; nous n'irons pas jusqu'à dire que les chansons de geste témoignent d'une tendance anticléricale, mais quelques doutes sont parfois permis et l'on peut se demander si les ménagements de certains trouvères à l'égard du paganisme des Sarrasins n'en sont pas une manifestation habilement camouflée.

Dans la *Conquête de Jérusalem*, Godefroy de Bouillon essuie également un refus de la part du chef sarrasin qu'il exhorte à se convertir :

6666. *Li païens respont: Fol plait* (= procès) *avés méu* (= sou-
Car jo ne li fauroie por tot l'or qui ains fu, [levé) ;
Que guerpisse Mahon ne la soie vertu,
Tervagan, n'Apollin, por vo Deu malostru ;
Je ne cresrai en Deu, que Jeu (Juifs) *aient pendu.*

A la conversion, trois motifs principaux peuvent être décelés : l'intérêt, le dépit et la grâce. Au premier type, se rattache la conversion du païen qui, sous la menace de perdre la vie au cours d'un combat singulier ou à la suite d'une défaite, préfère renier sa foi ; on voit même ainsi, dans la *Prise de Pampelune* (début du XIVe siècle), Altumajor, c'est-à-dire al-Manṣūr Ibn Abī 'Āmir en personne, se faire chrétien. Plus noble est certainement le mobile du guerrier qui embrasse par gratitude la religion d'un adversaire assez magnanime pour lui laisser la vie sauve. Chez les femmes — et il y a toujours une princesse sarrasine amoureuse d'un chevalier français — le reniement et le baptême sont des formalités nécessaires à l'accomplissement du destin qu'elles ont choisi ; dans bien des cas, la décision est prise en un éclair, et aucune ferveur religieuse ne se manifeste chez ces amoureuses qui n'ont aucun scrupule à tout abandonner pour les beaux yeux d'un Chrétien. Dans *Fierabras*, par exemple, Floripas, après avoir invité les chevaliers à adorer avec elle les

idoles des Sarrasins, s'empresse de les renier dès qu'elles ont été renversées et, comme par miracle, sait immédiatement invoquer le Christ et la Vierge :

p. 99. *Or pri-je cel seigneur qui en crois fu penés*
Et la saintime Vierge qui le porta en lés (= dans ses flancs).

Toutefois, quelques portraits moraux sont heureusement brossés avec plus de finesse. Dans la *Prise d'Orange*, Orable exprime avec sincérité son impatience :

1546. *Dex ! dist la dame, beau père esperitable*
Que n'a baptême receu ceste lasse (= malheureuse) !
Ge le cuidier prendre et estre en Dieu creeble.

mais c'est dans *Aiol* que le poète décrit avec le plus de détails l'itinéraire spirituel de Mirabel, dont l'histoire est, il est vrai, différente de celle des autres princesses ; c'est contre son gré, en effet, qu'elle suit le chevalier chrétien, Aiol, qui l'a enlevée au moment où elle était conduite en Afrique pour y devenir la femme du roi. Sa profession de foi « sarrasine » ne manque pas de fierté :

5376. *...M'en sui pas porpensée*
Dessi a molt grant pieche (= péché) *n'i serai atornée :*
Ja la loi Mahomet n'est par moi vergondée ;
Molt aimeroie miex que je fuise luée
A keues de ceval destruite et trainée.

Sa noblesse farouche lui interdit de livrer son ravisseur aux Sarrasins qui le poursuivent, mais elle n'en reconnaît pas moins l'intervention de Mahomet dans cette chance de délivrance et de salut qui lui est offerte ; Aiol ayant refusé de prendre la fuite, elle se sent remplie d'admiration pour ce valeureux chevalier et s'écrie :

5596. *Bien avés oi dire et as uns et as autres*
Que feme aime tost home qui bien fiert en bataille.

Au fur et à mesure que son amour croît, sa conviction religieuse fléchit et son désir de recevoir le baptême devient plus ardent :

5610. *Por vos querra ge Dieu qui fu mis el sepulcre ;*
Si serai en sains fons baptisée et tenue.

Une fois baptisée et mariée à Aiol, elle résistera à toutes les épreuves de la vie mouvementée que subira le couple et saura, le jour où elle aura été ramenée à son père, prouver qu'elle a définitivement renié Mahom en traînant à terre l'idole du dieu sarrasin.

Aussi sincère que soit cette conversion, elle n'en a pas moins été dictée par l'amour, donc par l'intérêt. C'est en revanche par dépit ou désespoir que le roi Galaffre, dont le trouvère, par quelques touches rapides, laisse prévoir la décision, abandonne finalement Mahomet qui l'a déçu ; dans le *Couronnement de Louis*, après la défaite de Corsolt, il reconnaît en effet l'inutilité de Mahomet :

Mahomet, sire, moult m'est mal venu
Que je ne l'ai et pris et retenu,
Que Mahomet ne me puet aidier.

et la supériorité quasi surnaturelle des Chrétiens. Il n'est pas étonnant que des Musulmans abandonnent soudain le culte de dieux qui ne les ont pas soutenus dans le combat mené en leur nom. Par la défaite, se trouve mise en évidence leur inefficacité qui fait naître des doutes sur leur authenticité et, en contrepartie, rehausse la valeur du Dieu que les Chrétiens adorent et qui les protège de façon miraculeuse.

Enfin, la conversion la plus spectaculaire est celle d'Otinel. Chargé d'un message insolent de la part de Marsile (ou Garsile) qui, après avoir saccagé Rome, ordonne à Charlemagne d'abjurer sa foi et de devenir son vassal, Otinel lance un défi à Roland ; ce dernier essaie en vain de le convertir :

Otinel, 512. *Otinel, frere, quar relinquis Mahom*
Si croi en Dieu qui sofri pasion.

et, comme se rendant compte de la banalité de ce sermon traditionnel, le trouvère met dans la bouche d'Otinel des remarques ironiques ; il traite Roland de mauvais clerc et ajoute :

524. *Ne savez pas bien lire la leçon.*

Mais tout à coup, pendant que les Français prient, le miracle s'accomplit :

574. *A ces paroles vint .I. colon volant.*
Saint Esprit sus Otinel descent,
Le cuer li mue par le Jhesu commant (= commandement).

et Otinel s'écrie :

582. *Je relinquis Mahom et Tervagant,*
Et Apollin et Jovin le puant,
Et tot les diex où j'ai esté créant
Ne vallent pas la couture du gant.

Quelques trouvères mettent un soin particulier à faire prévoir, par des notations plus ou moins discrètes, la future conversion. C'est le cas de l'auteur de *Gui de Bourgogne* (postérieur à 1211) dont le personnage le plus important, Huidelon, roi de Montorgueil, est une belle figure de païen noble qui a toutes les qualités des chevaliers français ; après avoir été vaincu, il demande même à être jugé par les Chrétiens et à recevoir le baptême.

Des traits semblables se retrouvent aussi dans *Fierabras ;* le héros résiste d'abord aux sollicitations d'Olivier, puis son revirement final est préparé au moyen de quelques touches marquant une évolution progressive. Alors que Corsolt, dans le *Couronnement de Louis*, avait raillé le pape et critiqué la religion chrétienne, Fierabras demande :

Biaus amis...
Quel orizon est ce que as devisé tant?
Volontiers l'ai oie, per mon diu Tervagant.

C'est le dernier coup asséné par Olivier qui produit le miracle, mais la conversion s'accompagne ici du désir de rester vivant pour servir Dieu, de repentir, de volonté de rachat et d'inquiétude pour le salut de son âme dont Olivier doit répondre devant Dieu :

Si je muir Sarrasins, il vus ert reprouvé.

Un cas limite est représenté par la *Chétifs* (XII^e siècle) où Mourgalé, blessé à mort, demande à Richard de Caumont de le baptiser, puis de l'achever :

Richars, ce dist li Turs, or entent envers mi.
Ocirre te quidai, mais tes Dex t'a gari (= protégé) ;
Li miens, que j'ai tos tans honoré et servi,

M'a or bien en cest jor à mon besoin fali,
Et moi et mon lignage en cest siecle honi.
Voir ne croi en Mahom ne qu'en .I. chien porri,
Ains croi en Jhesu-Crist qui de Virje nasqui,
Et qui ala par terre et mor i recoilli
Sus el mont de Cauvaire où Longis le feri
De la lance el costé que li sans en sali,
La perre qui dure est en trancha et fendi
Et qui fu el sepulcre et qui i surrexi.

Ainsi, exécutée en un clin d'œil à la suite d'un choc extérieur, la conversion se produit par le reniement de l'ancienne religion ou plutôt des anciens dieux et l'adoption d'une foi nouvelle, le passage sans transition d'une théogonie païenne au vocabulaire du Christianisme, sans que le trouvère prenne toujours la peine d'annoncer pareil revirement. Le nouveau converti manifeste un zèle effrayant contre ses anciens coreligionnaires et se montre impatient de recevoir le baptême ; cette cérémonie clôt généralement l'épisode, ou précède le mariage chrétien quand il s'agit d'une femme. Les baptêmes en masse sont rares ; les massacres le sont moins :

Roland, 100. *En la citet nen ad remés paien*
Ne seit ocis, o devient chrestiens

car les païens qui restent farouchement attachés à leurs dieux sont exécutés sans pitié et leur âme est emportée en enfer :

Covenant Vivien, 1622. *L'ame emporterent angle escorpion.*
Roland, 1268. *L'anme de lui enportet Satanas.*
1510. *L'anme de lui emportent Aversier.*

Est-ce à dire que les païens sont des créatures de Satan ? C'est ce que l'on a été tenté de croire en considérant la fréquence de leurs rapports avec Satanas, mais il serait certainement faux d'en conclure que les trouvères les regardent tous comme des êtres diaboliques. En premier lieu, ils leur reconnaissent une âme, qui ne peut tout de même pas aller au paradis puisque ce sont des païens ; en second lieu, on voit apparaître dans presque toutes les chansons de geste un ou plusieurs Sarrasins au cœur pur qui, sans nécessairement se convertir, suscitent l'admiration ou

l'attendrissement, car ils prouvent par leurs qualités que l'instinct du bien peut être sauvegardé malgré le contact du mal. Les femmes, certes, favorisent les rapprochements souhaités entre les adeptes des deux religions qui s'affrontent, mais c'est aussi grâce à ces bons Sarrasins que s'établissent les contacts spirituels recherchés. D'autre part, si le portrait du Sarrasin type est remarquable par son manque de ressemblance, la déformation ne va pas toujours dans le sens péjoratif ; fréquemment en effet le poète s'écrie :

Deus quel baron si leust crestienté !

marque d'admiration non déguisée et pas seulement désir, chez les trouvères, de rehausser encore la valeur des Chrétiens par la louange des qualités de l'adversaire, qualités physiques s'entend, car il lui manquera toujours la grâce du Christianisme.

Dès l'instant que cette vérité fondamentale est admise, les poètes ont la liberté d'imaginer à leur gré la croyance des Sarrasins, mais, défaut d'imagination ou respect des conventions, ils ne profitent guère de la faculté qui leur est laissée. De fait, telle qu'elle se fait jour dans les textes considérés, l'image de l'Islam ne doit rien à une connaissance raisonnée de l'histoire ; elle ne doit rien non plus à la conception positive, bien qu'encore hautement subjective, que les clercs commençaient à se former pour combattre les Musulmans sur le plan spirituel et lutter contre la séduction qu'ils pouvaient exercer sur les disciples du Christ, en instaurant une discussion théologique toute théorique et assortie des déformations outrancières propres aux propagandes de toute sorte ; elle ne doit enfin à peu près rien à la représentation littéraire et folklorique qui offrait des distorsions plus ou moins volontaires, des légendes et des fables destinées à entretenir la haine et à inspirer de l'horreur et du mépris à l'égard des peuples musulmans contre lesquels il fallait se battre. Elle n'a elle-même absolument aucun point de contact avec la réalité islamique et se présente comme le produit d'une ignorance cultivée dans le dessein d'exalter l'ardeur du public des jongleurs et des combattants pour la foi, en leur inspirant une certaine horreur, plus physique que morale et spirituelle, pour l'adversaire, mais en leur montrant aussi

que si les mécréants peuvent et doivent être vaincus sur le champ de bataille — puisqu'ils ne bénéficient pas de l'assistance divine — ils sont susceptibles d'accepter la religion du vainqueur dès qu'ils en auront connu la supériorité. Autrement dit, il faut vaincre les Sarrasins, non point pour les exterminer, mais pour en convertir le plus grand nombre possible — quitte à massacrer les récalcitrants — et être ainsi doublement agréable à Dieu. L'emploi de cet argument spirituel, qui détermine finalement la conception épique de la croyance des Sarrasins, s'accompagne d'un portrait adéquat de l'infidèle, c'est-à-dire que les trouvères font en sorte de ne pas couper les ponts, de mettre en relief les points sur lesquels le contact peut s'établir et de ne présenter sous des traits vraiment hideux que les individus qu'ils ont décidé de classer dans la catégorie des « irrécupérables ». Cette conception d'ensemble, avec toutes ses nuances, présente à travers la totalité des œuvres considérées une remarquable harmonie, à peine brisée çà et là par quelques notes discordantes bien vite étouffées. L'une d'elles est jetée par le *Couronnement de Louis*, où, dans un passage que nous avons plusieurs fois cité, le géant Corsolt déclare que Dieu est dans le ciel et ne possède rien sur cette terre qui est le royaume de Mahomet, tandis que Guillaume reconnaît à ce dernier la qualité de prophète, en regrettant qu'il ait été déchiré par des porcs après avoir trop bu. Pareils détails sont occasionnellement greffés sur une tradition perpétuée avec un soin constant par les poètes qui lui conservent une unité et une homogénéité remarquables à travers plusieurs siècles marqués pourtant par des événements extérieurs qui auraient pu la modifier.

A l'origine, cette tradition attribuait vraisemblablement aux Sarrasins un culte païen qui s'adressait exclusivement à Mahomet, considéré, *mutatis mutandis*, comme le pendant de Jésus-Christ et dont l'effigie, dans les *mahomeries*, correspondait à la statue du Christ dans les églises ; ainsi, infidèles et Chrétiens n'étaient séparés, dans l'absolu, que par l'absence, chez les premiers, de la notion d'un Dieu suprême, dont on peut se demander si elle était très claire chez les trouvères eux-mêmes, à en juger du moins par les arguments présentés lors des tentatives de conversion.

La création accidentelle d'une trinité ne creusa guère le fossé, qui paraît au contraire s'être élargi par la suite, lorsque cette trinité se mua en un panthéon qui ne rappelle en aucune manière les saints du Christianisme. L'épiphénomène que constitue ce polythéisme secondaire complique passablemen une situation déjà délicate en augmentant la distance que l'on s'était précisément efforcé de réduire, mais les trouvères ne se rendent peut-être pas très bien compte de cette difficulté et, perpétuant un mythe fondé sur les données qui, cristallisées dès le XI^e^ siècle, avaient perdu toute attache avec leurs racines, montrent plus ou moins consciemment à leurs auditeurs que l'infidèle tant redouté n'est pas invincible et que, moralement et spirituellement disponible, il mérite, après avoir été battu, d'être admis au sein de la communauté chrétienne à condition de renier ses dieux impuissants, de prononcer les noms de Jésus et de la Vierge et de reconnaître le dogme de la Trinité imposé le premier aux néophytes.

Y. et Ch. PELLAT
(Paris)

THE ELIZABETHAN IMAGE OF ISLAM (*)

The following reflections are culled from the writings of travellers, historians, and publicists. The writings of the poets and playwrights were avoided lest the image get shrouded in poetic flights.

In their writings on Islam and Muhammad the Elizabethans were greatly subjective. They reported credulously the tales of their guides, and the fables of the Middle Ages. The Elizabethans lived in a transitional period. They were rooted in the Middle Ages and they reflected its credulity; but they were also on the verge of a progressive, commercial culture, and were therefore in part shrewd and cynical. Their writings on Islam reflected more the spirit of the Middle Ages than that of the Renaissance.

The Elizabethans knew Muhammad as Mahomet (also Mohammed, Muhammedes, Mahumet, Mohammetus and Machomed).

The date and place of his birth were obscure to our writers. Some dated Muhammad's birth ' from the Creation, ' 4544, or ' from the Saviour, ' 574 (1). Thomas Newton dated his birth by the important political events of Europe, i.e. by the time when Maurice was emperor and Gregory the First pope (2). He

(*) The author is indebted to the Folger Shakespeare Library in Washington, D. C., for supporting him in his research on this subject. Special gratitude is owed to Mr. Louis B. Wright, the Director, and to Miss Dorothy Mason, the Librarian.

For a thorough study of the image of Islam in the West, the reader should consult Norman Daniel, *Islam and the West;* the Making of an Image (Edinburgh University Press, 1960).

(1) Herbert, Thomas, *Some Years Travels Into Divers Parts of Africa, and Asia the Great, etc.* (London, 1665), p. 120.

(2) *A Notable Historie of the Saracens, etc.* (London, 1575), p. 130.

was reported to have been born in 551, 574, 591, 594, 596 and 597. As there was no agreement on the date of his birth, there was also no agreement on its place. Herbert relates that he was born in Yathrib of an Arabian father and a Jewish mother; and Lithgow reports his birth to have been in ' Itraripia a beggarly village in Arabia. ' He mistakes Muhammad's wife, Khadijah, for his mother, whom he calls ' Cadiges a Jew ' (1). Coryat, who with all humility announced that he knew everything about Muhammad, informs us that he was born in Medina (2). Some found Muhammad's birth conforming to Daniel's prophecy and dreaded him as Daniel dreaded the beast — but it was dread tempered with hope for the victory of the Most High. The Elizabethans were anxious to show the prophet of Islam to be of mean, or worse, of unknown origin. His parents were of ' diverse nations, ' writes Biddulph; and his heritage was so base that it was kept a secret until he became famous and secure (3). Moryson, otherwise well-informed, was completely ignorant of Muhammad's origin and was not sure whether he was Arabian or Persian, but he knew that he wrote the Qur'an c. 622 at the age of 25 (4).

Of his early childhood the Elizabethans knew little. A popular story was that after the death of his father Muhammad was sold as a slave to a certain Palestinian merchant called Abdominoples, who sent the youth to Egypt on business expeditions (5). In business he proved to be shrewd and ambitious; and to better fulfil his ambitions he befriended a rich mistress whom he controlled through witchraft. An opportunist, he

(1) Lithgow, William, *A Most Delectable and True Discourse of an Admired and Painfull Peregrination from Scotland to the Most Famous Kingdomes in Europe, Asia, and Affricke* (London, printed by Micholas Okes, and are to be sold by Thomas Arches at his shop in Popes head Place 1616), p. 52.

(2) *Purchas His Pilgrimes* by Samuel Purchas, first published in 1625. (The author used the Maclehose & Sons edition, published in Glasgow 1905.) Vol. 10, p. 422. Hereafter referred to as P.H.P.

(3) Lavender, Theophilus, *The Travels of Foure English Men and a Preacher, etc.* (London, 1612), p. 40.

(4) Hughes, Charles, *Shakespeare's Europe, unpublished chapters of* Fynes Moryson's Itinerary (London, Sherrat & Hughes, 59 Long Acre, 1903), p. 69; See Blount p. 1-2.

(5) Lithgow, p. 52.

organized a small Arabian band and joined Emperor Heraclius in his wars against Persia. But as he was of base origin and could not therefore maintain his leadership for long, he claimed legitimacy through divine appointment (1).

His youth, maintained the Elizabethans, was one of slavery, theft, robbery and conceit. His many travels in search of fortune and adventure brought him in contact with Jews, Christians and Gentiles (2). The Elizabethans were not acquainted with the Latin story which represented Muhammad as a citizen of Rome and a Cardinal from the family of Colonna who, frustrated because he was not elected Pope, became a rebel against the church.

The story of his ' falling sickness ' was generally accepted by the Elizabethans. This story was popular in Europe during the Middle Ages and was intended to denigrate Islam. The falling sickness, writes Henry Smith, ' took him so extremely, that he grovelled along the ground and foamed piteously at his mouth ' (3). When his wife discovered his sickness she bewailed her luck for ' matching with a beggarly rascal '; but Muhammad convinced her that this sickness was a manifestation of God's presence, a presence which he could not bear and was forced therefore to prostate himself on the floor in a trance. Being a simple woman, she believed him and declared to her ' gossipy friends ' that her husband was a prophet. From women it reached men until the news had pervaded Arabia. Muhammad, who was schooled in magic, ' observed the present opportunity ' (4).

Since they rejected Muhammad's divine revelation, the Elizabethans attributed his doctrine to his political shrewdness and to the workings of the Devil. In Blount's opinion Muhammad might have innocently believed himself to be divinely inspired, for it is natural for all those who dwell in

(1) Sandys, George, *A Relation of a Journey begun An. Dom. 1610, Containing a description of the Turkish Empire, etc.* (4 books in one, London, 1637), pp. 52 ff ; Lavender's *Travels*, p. 40 ; Hughes, p. 1 ff.

(2) Lavender's *Travels*, p. 42 ; Newton's *Saracens*, p. 3.

(3) *God's Arrow against Atheism and Irreligion* (London, 1617), p. 44.

(4) *Ibid.*, p. 44.

grottos to be so inclined. Muhammad, he states, spent two years in a grotto and was therefore driven into ' profound speculation ' (1).

Our writers knew very little of the time and life of Muhammad and therefore were brief and repetitious in actual accounts of his life. They were fluent, however, in their subjective description of his character and of his religion. In their eyes Muhammad was not only fickle but ugly. This is characteristic of the Medieval mind, which represented the ' enemy ' as devilish and weird-looking. Thus we read in Lithgow that the prophet of Islam was of mean feature, big-headed, of sanguinal complexion, ' possessing a desperate stomach ' (2). Sandys informs us that he was of mean stature, evil proportioned, with a scald head (3).

Muhammad was called wicked, licentious, and fickle-minded. He was represented as a man who delighted in ' rapine, plunder and bloodshed ', possessed of ambition and lust (4). To John Cartwright he was ' a sinner, an idolator and adulterer, and inclined to women above measure, and that in such uncivil terms, as I am ashamed to repeat ' (5). He was represented as having encouraged all sorts of evil deeds (6).

Newton speaks of him as a ' counterfeiter and dissembler ' but eloquent. His ' ambitious and haughty mind gaped without measure, after promotion and authority ' (7). Muhammad was considered a curse sent by God to punish his people, the Christians, for their sins. Luther conceived of him as God-sent against lethargic Christendom. The prophet was in short a

(1) Blount, Henry, *A Voyage Into the Levant*, (London, 1636), p. 30. Blount's observations on the relations between grottos and Islam were deduced from his experience in the Island of Patmos where grottos and myths abound. He was so taken by his theory that he developped it into a universal account of the origin of all religions.

(2) *Op. cit.*, p. 52.

(3) *Op. cit.*, p. 53.

(4) Prideaux, Humphrey, *The True Nature of Imposture Fully Displayed in the Life of Mahomet* (London, 1697), pp. 136 ff.

(5) *The Preachers Travels, etc.* (London, 1611), p. 103.

(6) *Ibid.*, p. 104.

(7) *Saracens*, p. 4.

blasphemer, deceiver, impostor, seducer, inventor, and supreme juggler, and to top it all off a ' Mungrell born '.

Muhammad was accused by the Elizabethans as having ' fabricated ' Islam with the connivance of three heretics: a Jewish magician, John of Antioch, and a monk called Sergius. The Jew was a man named Abdallah who was also an astronomer. John of Antioch was to the Elizabethans a name with little meaning. Sergius was described by Lithgow as a ' diverted Thalmudist ' (1), by Th. Herbert as an Italian (2), by Whetstones as a monk from Constantinople (3), and by Sandys as a Nestorian monk (4). Prideaux believes that Sergius and Bahira ' are only two different names for the same person ' (5). These three characters were believed to have ' patched up ' the Qur'an, which Coryat maintained could not have been written by Muhammad, ' for he was of a dull wit ' (6). When the Qur'an was made public, the Arabs opposed it and Muhammad was discouraged and decided to go back to business. Sergius, however, encouraged him, saying that all great works are met with opposition. Muhammad, the story goes, was convinced by Sergius's argument and thereupon returned to Yathrib and a cave where he stayed two years, thus emulating the eminent lawgivers Pythagoras, Zoroaster and Socrates (7). Sandys offers a slightly different version of the story by sending the Prophet to a cave near Mecca where he spent two years compiling ' his damnable doctrine ' with the aid of Sergius and Abdallah the Jew (8).

All sorts of stories were fancifully woven and attributed to Muhammad. There was the story of the Dove which supposedly Muhammad had trained to eat from his ' dirty ear ', and which

(1) *Op. cit.*, p. 54.
(2) *Travels*, 1665 edition, p. 337.
(3) Whetstones, George ; *The English Myrror* (London, 1586), p. 56.
(4) *Op. cit.*, p. 53.
(5) *Imposture*, p. 45.
(6) Coriat, Thomas, *To His Friends in England Sendeth Greeting. From Agra the Capitall City of The Dominion of the Great Mogoll in the Easterne India* (London, 1618), D_2.
(7) Herbert, *Travels*, 1665 edition, p. 337.
(8) *Op. cit.*, p. 53.

to his followers he claimed to be the spirit of the angel Gabriel delivering the Holy Qur'an. Wybarne refers to a golden plate decorating the Dove's neck and on this plate is written ' Let Mahomet be King ' (1).

Another story has it that Muhammad trained a wild bull to take bread from his hand. With this bull Muhammad staged a conspiracy. After writing the Qur'an he tied it around the neck of the bull and left it in the desert. Having done this he went to the people and told them ' behold God hath sent you a law from heaven: go to such a desert there ye shall find an ass and a book tied about his neck '. The people went, saw and believed (2).

The story of the death and burial of Muhammad was perhaps the most fantastic. According to the story Muhammad drank a large quantity of wine poisoned by this companions, and under the pretence that he was about to confer with the angel Gabriel he went outside. Anticipating his ' falling sickness ' he chose a soft dung-hill and lay in it ' foaming at the mouth, and gnashing his teeth '. The swine fell upon him and almost ate him but the corpse was saved by some of Muhammad's friends. Muhammad, continues the story, had previously instructed his followers not to bury him for he expected to rise from the dead (in imitation of Jesus) on the third day. His companions waited not only three but thirty days, and as the body began to smell badly they cast it away. Fearing disgrace, his companions put him in an iron coffin and took him with great solemnity to ' the famous temple of Mecca '. On the roof of the temple they put huge loadstones. ' They lift up the iron coffin, where the loadstone, according to their nature, draw to them the iron and hold it up, and there hangs Mahomet on high ' (3). The Elizabethans accepted the fantastic and imagined all kinds of things hanging in mid-air, such as rocks, tombs, corpses,

(1) Wybarne, Joseph, *The New Age of Old Names* (London, 1609), pl. 95.

(2) Smith, *Arrow*, p. 51.

(3) Smith, Arrow, pp. 45-46; Whetstones, *English Myrror*, p. 59; P.H.P., Vol. 8, p. 288; Parry, William, *A New and Large Discourse of the Travels of Sir Anthony Sherley Knight, etc.* (London, 1610), p. 36.

and spirits. Muhammad's story fitted into this fanciful pattern of thought.

As the Elizabethans confused the date of his birth, they also confused the date of his death. He was reported by Newton to have died in 637 and to be buried ' in Mecca a city of Persia ' (1). Th. Herbert was not quite sure whether he died in 637 or in 666. He thought Muhammad ' whose name Arabically signified deceit ' conformed to the number 666, the number of the Antichrist (2).

A comparatively sober account of Muhammad was written by Francis Osborne. He thought the man was ' no imbecile ', for he understood the art of governing men through the agency of the supernatural. He fashioned a religion suitable to the Arab masses and manifested statecraft in adopting a universal message intended to pacify the Jews and the Christians, although he had no other design than the destruction of them both (3). In Cartwright's opinion, Muhammad built his religion not on miracles but on ' fire and sword ' (4). When asked for a miracle, relates Blount, Muhammad supposedly drew his sword and declared that God, ' having had his miracles so long slighted by the incredibility of men, would now plant his laws with a strong hand '. He fashioned a religion based on hope and fear, thereby filling the hearts of his followers with courage (5).

The Elizabethans reserved their richest vituperative language for the description of the Qur'an. To them, the Qur'an consisted of fables, half-truths, prejudices and wilful malice. It was of course not revealed as the Muslims believe but ' patched up ' with the aid of conspirators. Smith relates on the authority of the Devil that the Qur'an contains 12,000 lies and this number is to Smith ' by all likelihood very little. ' (6). Th. Herbert finds the Qur'an so full of absurdities and contra-

(1) *Saracens*, p. 120; Newton dates the Hijrah in 593, p. 5.

(2) *Travels*, 1665 edition, pp. 337-338; also Newton, *Saracens*, p. 10.

(3) *Politicall Reflections upon the Government of the Turks* (London, 1656), pp. 4-8.

(4) *The Preachers Travels*, p. 104.

(5) *Voyage*, pp. 77 ff.

(6) *Arrow*, p. 51.

dictions as to drive the serious reader to laughter (1). Gabriel, he relates, carries 70,000 keys, each of them 7,000 miles long ' by which you may imagine the doors are no pigmy ones ' (2). The Muslims ' like the papists ' were ridiculed by the Reformed Christians for not being permitted to read their Holy Scripture. Burton was convinced that the Qur'an was the work of the ' devill ', and wondered how men of the caliber of Averroes and Avicenna did subscribe to it (3). One cannot but view with compassion and humour the naive opinions of the learned men on the subject of Islam. In his *Religio Medici* Thomas Browne writes, immediately after assuring the reader that he is free of prejudice : « The Alcoran of the Turks ... is an illcomposed piece, containing in it vain and ridiculous errors in philosophy, impossibilities, factions, and vanities beyond laughter ' (4). To Cartwright the Qur'an was a book of ' fables and falsities ' consisting of 900 errors (5). To John Fryer it was a ' bastard brood ' stuffed with idle and ridiculous errors, upheld by force, not by reason (6). Coryat, arguing with an Indian, derided the Qur'an as a book of weak matter ' that I myself, as meanly as thou dost see me attired now, have already written two better books '; and it was no secret that thousands of English boys of sixteen years of age could write books superior to the Qur'an (7).

The majority of Elizabethan writers who attacked the Qur'an never saw it; and none of the writers quoted above knew enough Arabic to read it. Poor Latin translations of the Qur'an had existed in Europe since the middle of the 12th century. The Qur'an was then translated that it might be effectively attacked. Although the Latin translation was accompanied by a bitter attack on Islam, the translator and publisher were rebuked for disseminating such damnable material. Prior to 1649 there was no English translation of the Qur'an. A certain French

(1) *Travels*, p. 338. (2) *Ibid.*, pp. 344 ff.

(3) *Anatomy of Melancholy* (London, Nonesuch Press, 1925), vol. 2, p. 546.

(4) *Religio Medici*, published circa 1633, edited by Henry Gardiner (London, 1848), pp. 64-64.

(5) *The Preachers Travels*, p. 103.

(6) *A New Account of East India and Persia Being Nine Years Travel 1672-1681*, edited by W. Crooke (London, Hakluyt Society, 1915), vol. 3, pp. 74 and 114.

(7) *From Agra*, etc., D_2.

gentleman named Andrew Du Ryer translated the Qur'an into French during his stay in Egypt, and published it in France in 1633. An Englishman who preferred the safety of anonymity translated Du Ryer's version into English. The translation appeared in 1649 showing no publisher, no printer and no seller; for none dared to be associated with so dangerous a venture. A certain Alexander Ross introduced the translation with a ' needed Caveat ' to the reader, intended more for the protection of Ross's neck than for the enlightenment of the reader. We do not know if Ross wrote the introduction or translated the Qur'an, but his ' Caveat ' gives us a picture of his own evaluation of the Qur'an. His general attitude is summed up in the following remarks:

' Good reader, the great Arabian impostor, now at last after a thousand years, is by the way of France arrived in England, and his Alcoran, or gallimaufry of errors (a brat as deformed as the parent, and as full of heresies, as his scald head was of scurf), hath learned to speak English. I suppose this piece is exposed by the translator to the public view, no otherwise than some monster brought out of Africa, for people to gaze, not to dote upon ; and as the sight of a monster... should induce the beholder to praise god, who hath not made him such; so should the reading of this Alcoran excite us both to bless god's goodness towards us in this land, who enjoy the light of the gospel ... as also to admire god's judgments who suffers so many countries to be blinded and enslaved with this misshapen issue of Mahomet's brain '.

Ross knew that the publishing of the Qur'an was ' dangerous ' and ' scandalous ', but it was dangerous only to those who ' like reeds are shaken, and like empty clouds carried about with every wind of doctrine '. But for the solid Christian it was no more dangerous than the heresies of a Tertullian. One need not have feared the seductive influence of the Qur'an because it was a ' misshapen and deformed piece '. In fact its ugliness enhanced the beauty of the Gospels. ' Who is so mad as to prefer the embracements of a filthy Baboon, to his beautiful mistress, or the braying of an ass to a concert of music ? ' (Ee_2). The reader had no need to fear the prosely-

tizing influence of the Qur'an for no nation ' did voluntarily receive the Alcoran except the theevish saracens of Arabia ' (Ee_2).

The Qur'an, in Ross's exposition, like the three Roman ambassadors to Antiochus, was ' headless, heartless, and footless ' — the first was maimed in the head, the second a fool, and the third lame. The Qur'an is in brief ' without head or tail ... being immethodical, and confused, contradictory in many things, written in rude language, ' consisting ' of lies and useless follies ' (Ee_3).

In such language and in such spirit was the Qur'an introduced to the English world.

The Elizabethans were not really interested in knowing the doctrine of Islam; they had their own doctrine and had no interest in shaking their faith by investigating another. They were interested, however, in hearing of Islam's falsehood and of its doom; hence their fractured image of this religion. It is typical of the Elizabethan writer to undertake an elaborate refutation of Islam without stating beforehand what real Islam was. Islam was refuted by Henry Smith on seven grounds:

1) Islam is new. Nowhere is the coming of Muhammad announced. He therefore comes on his own; and as such cannot be received.

2) Muhammad did not make a miracle at his coming.

3) In his prophecying that he will come back to life after three days in the grave, he proved to be a false prophet.

4) Muhammad's religion is ' fleshly ' which is enough proof of its mundane character. Its author is a man, not the Divine Spirit.

5) Islamic law is tyrannical; for disputing it is a capital offense.

6) Islam was established by force and through ' wiles, deceit, subtelty and lies '.

7) Islam was devised by a man and three other ' false conspirators ' (1).

(1) *Arrow*, pp. 48-52.

Islam was refuted by most Christian writers of the time, for that was a scholarly obligation. Thus Burton refutes Islam and calls the Muslims 'superstitious idolaters' (1). The Reverend Joseph Hall (d. 1656) examines five religious — the Jewish, Turkish, Greekish, Popish and Reformed — and he refutes them all with the exception of the Reformed church, which he loads with praise (2).

Elizabethan interest in the Near East led eventually to greater and more accurate information on the Turks and on the religion of Islam. English Scholarship on the Near East began to take form at the end of the 17th century. As scholarship developed, the mythology of the East and of Islam faded gradually before the light of facts and experience.

In 1632 Sir Thomas Adams founded the first chair of Arabic at Cambridge, and four years later Archbishop Laud endowed a rival chair at Oxford. The Cambridge chair was occupied by Abraham Wheelock and later on by Simon Ockley (born 1678) who did more to further Arabic studies, than any of his contemporaries. It is interesting to note that Ockley's career was encouraged by Prideaux, the author of the famous work on imposture. Ockley urged his colleagues to read the Qur'an in the original and not to rely on the 1649 version.

William Bedwell, who served with the Levant Company in Aleppo from 1629 to 1636, joined Oxford University as Professor of Arabic. Edward Pococke studied under Bedwell and corrected many of the popular errors associated with Islam. Pococke spent five years in Aleppo collecting manuscripts, thus enriching Arabic studies in England. Good editions of the Qur'an were printed at Hamburg (1694) and at Padua (1698), and by the end of the 17th century therefore a good beginning had been made in Arabic studies. At the dawn of the 18th century Joseph Pitts who was captured and sold as a slave took advantage of his misfortune to observe Islam in Mecca and Medina. After his release he published an authentic account of Islam under the title of *A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Mohametans.*

(1) *Anatomy of Melancholy*, vol. 2, p. 529.
(2) *The Works* (London, 1808), in 10 volumes, vol. 7, pp. 177-181.

English knowledge of Islam was also furthered by the establishment in 1784 of the Asiatic Society of Bengal, which took an active interest in the dissemination of factual information on the East, and by the authoritative translation of the Qur'an made by George Sale, in 1734.

The Elizabethans in their travel and curiosity intensified interest in Islam; and it was as a result of such interest that serious English study of Islam was undertaken in the suceeding generations. The Elizabethan image of Islam was a mixture of fact and fancy, and as such is exceedingly interesting.

Elie SALEM
(Beirut)

LA CONQUÊTE DU BONHEUR SELON ABÛ-L-ḤASAN AL-ʿÂMIRÎ

« *'ud'u 'ilâ sabîli rabbika bi-l-ḥikmati wal-maw'iẓati-l-ḥasanati* » (*Coran*, XVI,126).

« Tous, tant que nous sommes, nous voulons être heureux » (Platon, *Euthydème*, 278 e).

Le thème du bonheur est présent dans toutes les littératures. En lui se concentrent les aspirations des hommes explicitées dans les idées religieuses et philosophiques. Des spéculations de Platon et d'Aristote aux analyses d'A. Huxley ou de B. Russell (1), des évocations de l'Avesta à celles du Coran, le fond du thème et ses composantes essentielles n'ont guère varié : le bonheur, c'est l'équilibre optimum qu'arrivent à réaliser les tensions contradictoires de l'homme tiraillé entre le mal inhérent à sa *condition* « d'animal politique » et le bien postulé par sa *nature* « d'ange tombé des cieux ».

Héritiers à la fois de la tradition irano-biblique et de la tradition philosophique grecque, les milieux intellectuels de Bagdad au IVe siècle de l'Hégire ont tenté de définir les conditions éthiques et politiques pour accéder à la Félicité. Parmi les nombreux essais (2) consacrés à cette recherche, le *Kitâb al-Sa'âda*

(1) On retrouve dans le petit essai sur *La conquête du bonheur*, Payot 1962, de B. Russell un vocabulaire et une problématique très apparentés à ceux des *falâsifa*. Il serait facile de multiplier les exemples de publications récentes attestant la permanence, à travers les siècles, non seulement d'une aspiration mais aussi de son mode d'expression...

(2) Nous pensons tout particulièrement aux ouvrages comme le *Taḥṣîl al-sa'âda* et le *Tanbîh 'alâ sabîl al-sa'âda* de Fârâbî (Hayderabad 1345-46) ; le *Tartîb al-sa'âdât* de Miskawayh (Le Caire 1928) ; *Risâla fî-l-sa'âda*, in *Maǧmû' Rasâ'il*, ed. Hayderabad, 1354, d'Ibn Sînâ ; le *Kîmiyâ' al-sa'âda* de Ġazâlî. Plus généralement, tous les ouvrages d'Ethique traitent, en fait, de la quête du bonheur.

wal-Is'âd (= KSI) d'Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî mérite de retenir notre attention parce qu'il est très représentatif d'une méthode de composition, des tendances spéculatives d'une époque et d'une conception de l'homme. L'étude de ces trois aspects du livre nous permettra de le lire et de le comprendre comme pouvait le faire le public auquel il était destiné. Mais avant d'aborder cette étude, nous commencerons par rassembler les quelques informations que nous possédons sur l'auteur.

A) L'AUTEUR

Le cas d'Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî illustre d'une part le caractère fragmentaire et provisoire de notre connaissance de la culture arabe classique, d'autre part les déformations et les mutilations qu'une tradition culturelle peut s'infliger à elle-même. En effet, ce philosophe semble avoir joui auprès de ses contemporains d'une réelle considération. Ses écrits ou propos éthiques et mystiques tout au moins ont retenu l'attention d'anthologues comme Tawḥîdî, Miskawayh et Abû Sulaymân al-Manṭiqî (1). Mais après sa mort, son œuvre a été vite oubliée. Si Shahrastânî le nomme avec les philosophes modernes (2), al-Qifṭî et Ibn Abî Uṣaybi'a le passent complètement sous silence (3). On notera, par contre, qu'Ibn Taymiyya le cite avec quelque indulgence

(1) Les textes d'al-'Âmirî cités par Tawḥîdî dans *Muqâbasât*, pp. 165-68, 202-204, 207-8, 301-7.9 ; dans *Imtâ'*, I, 222-23, II, 84-88 ; par Miskawayh dans *Ǧâwidân Ḫirad*, pp. 347-73 (éd. Badawî) ; par Abû Sulaymân, ou plus exactement le *Muntaḫab Ṣiwân al-ḥikma* (extraits dans *Ǧâwidân*, pp. 347-48), sont d'une remarquable homogénéité. Ils dénotent plus que le *KSI* une aptitude à s'approprier un vocabulaire technique et le style des maximes pour exprimer une expérience personnelle. C'est parce qu'il a ainsi vivifié un mode d'expression commun par son *témoignage* de sage que Miskawayh lui a réservé une place relativement importante dans son anthologie.

(2) *Milal*, II, 168.

(3) Cependant, Ibn Abî Uṣaybi'a parle de « Réponses à des questions posées à Ibn Sînâ par Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî et qui sont au nombre de 14 » *'Uyûn al-anbâ'*, II, p. 20. M. Corbin, dans sa récente *Histoire de la philosophie islamique*, p. 233 a repris à tort cette indication, car M. Minovi a montré dans son étude citée *infra*, pp. 71-72, que cette attribution est impossible puisque Ibn Sînâ avait à peine onze ans quand al-'Âmirî mourut (381). Notons qu'Ibn Sînâ cite al-'Âmirî dans *Naǧât*, éd. du Caire, p. 444 en le qualifiant « d'imbécile *(fadm)*... puisqu'il n'a pas compris l'objectif des Anciens ». Cf. Minovi, *op. cit.* p. 70.

parce qu'il reconnaît en lui un esprit respectueux des prophètes et soucieux de trouver dans le Coran et le *Ḥadîṯ* des justifications aux théories philosophiques (1).

Parmi les modernes, il semble que P. Kraus ait été le premier à signaler l'importance de notre auteur dont il découvrit un opuscule dirigé contre le *Kalâm* (2). Analysant le manuscrit du *Kitâb al-sa'âda*, Kurd 'Alî attribue bien l'ouvrage à al-'Âmirî, mais en présentant celui-ci comme le contemporain de Naǧm al-dîn al-Kâtibî (675 ou 693 H.). Il faut attendre 1955 pour que le Professeur Arberry démontre par une analyse interne serrée que l'écrit est du IVe siècle et a pour auteur al-'Âmirî (3).

Tout cela ne fait qu'augmenter le mérite de M. Minovi qui, en 1957, publia dans la *Revue de la Faculté des Lettres de Téhéran* (III/4, pp. 60-83) la notice bio-bibliographique la plus détaillée qui nous soit connue à ce jour sur al-'Âmirî (4). Nous avons là une excellente base de départ pour l'étude systématique d'une œuvre qui n'a même pas encore trouvé d'éditeur, alors qu'elle traduit les principaux problèmes et la tâche de toute une

(1) Cf. *al-Radd 'alâ-l-manṭiqiyyîn*, éd. Bombay, 1949, pp. 337 et 447. Ibn Kaṯîr a également mentionné incidemment al-'Âmirî en assez bonne part, *Bidâya*, XI, 310.

(2) Il s'agit de l'*Ibṣâr wal-mubṣir* signalé dans la revue critique sur la *G.A.L.* in *Orientalia*, 1937, p. 288.

(3) Pour l'étude de Kurd 'Alî, cf. *RAAD.* IX, pp. 563-73 ; A. J. Arberry a repris la question dans *An arabic treatise on politics*, *Islamic Quaterly*, 1955/1. Il semble difficile d'admettre la conclusion de l'éminent orientaliste que le *KSI* est de la première moitié du IVe siècle H. « car al-Fârâbî était encore vivant quand il fut écrit » (p.116). En fait, même si en citant « un philosophe moderne » (*KSI*, *index*) al-'Âmirî pense à al-Fârâbî comme l'affirme M. Arberry, cela n'implique nullement que le philosophe était encore vivant. En 339, date de la mort de Fârâbî, al-'Âmirî pouvait avoir au plus 35 à 40 ans, ce qui est insuffisant pour produire une œuvre de maturité comme le *KSI*. D'autre part, ce dernier s'apparente par tant d'aspects au *Ǧâwidân Ḫirad* et au *Tahḏîb al-aḫlâq* de Miskawayh qu'on est tenté d'y voir une œuvre écrite dans un climat de compétition où chacun voulait gagner la faveur du prince à Rayy ou à Bagdad. Cf. *infra*.

(4) L'auteur a donné un résumé de cette étude en anglais dans son introduction à l'édition du *KSI*. Signalons aussi l'analyse du *k. al-I'lâm bi-manâqib* al-Islâm, par F. Rosenthal, *State and Religion according to A. Ḥ. al-'Âmirî*, in *I.Q.* 1956/1, reprise trop brièvement par J. C. Vadet dans *Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe A. Ḥ.*, à paraître dans *Arabica*. F. Rosenthal, puis M. Minovi ont corrigé les indications fausses de *GAL* sur al-'Âmirî. Le peu d'attention porté à ce dernier est d'autre part illustré par l'absence d'une notice dans la nouvelle édition de l'*E.I.*

génération d'intellectuels : celle qui assure le lien entre la génération de Fârâbî (m. 339) et celle d'Ibn Sînâ (370-429) (1).

Comme toujours, les maigres indications que nous trouvons dans les sources anciennes ne nous permettent pas de tracer un portrait assez précis d'Abû-l-Ḥasan Muḥammad b. Yûsuf Abî Ḍarr al-'Âmirî. Nous savons qu'il est né à Naysâbûr, probablement au début du IVe siècle puisqu'il a étudié la *falsafa* sous la direction d'un Ḫurâsanien comme lui, Abû Zayd al-Balḫî qui est mort en 322 (2). Comme tous les sages épris de nourriture

(1) Même l'édition du *KSI* dont nous disposons n'est en réalité que le fac-similé d'une copie exécutée par M. Minovi sur un *unicum* lacunaire et parsemée de fautes. Une édition scientifique qui identifierait d'une manière précise toutes les sources utilisées par l'auteur rendrait un inappréciable service à l'histoire de la *falsafa*. On verra que pour le point de vue auquel nous nous limitons ici, le texte procuré par M. Minovi est suffisant. Redisons toutefois combien il serait souhaitable que les recherches proprement philologiques — dans la ligne savante tracée par P. Kraus, R. Walzer, F. Rosenthal, etc. — soient conduites dans le cadre des éditions de textes, offrant ainsi à l'islamologue des bases solides pour mener une enquête différente, dans l'esprit que nous essayons de définir ici.

(2) Ce philosophe nous est présenté par Tawḥîdî (*Imtâ'*, II, 15) comme un de ces « hérétiques qui ont prétendu que la philosophie va dans le même sens que la Loi religieuse et que la Loi religieuse est conforme à la philosophie ; l'une est une mère, l'autre une nourrice. Il a professé la doctrine zaydite et il a obéi à l'émir du Ḫurâsân qui lui avait demandé par écrit de travailler à la diffusion de la philosophie sous couvert de la Loi religieuse et d'y convier les gens en usant de douceur, de sollicitude et de persuasion. Mais Dieu dispersa ses efforts (*litt.* sa parole), sapa ses fondements, fit échouer son projet et le réduisit à la merci de Sa toute Puissance et de Sa Force, de sorte qu'il ne parvint à aucun succès ».

Dans le même passage, Tawḥîdî cite également al-'Âmirî « qui a visé exactement le même but et qui, de ce fait, n'a cessé d'être pourchassé de contrée en contrée, son sang étant déclaré licite et partout menacé de mort. Tantôt, il se retranchait à la cour d'Ibn al-'Amîd, tantôt il se réfugiait auprès du chef de l'armée à Naysâbûr, tantôt il se rapprochait de la masse en composant des livres à la gloire de l'Islam. Cela ne l'empêchait pas d'être soupçonné et accusé d'hérésie, [de professer] l'éternité du monde, de discourir sur la matière première *(hayûlâ)*, la forme, le temps, le lieu et autres sujets semblables de radotages qui n'ont point fait l'objet de la révélation du Livre de Dieu, auxquels l'Envoyé n'a point convié, pas plus que sa Communauté n'en a fait cas » (*ibid.* pp. 15-16).

Si ce jugement mis dans la bouche de Ḥarîrî ġulâm b. Ṭarrâra concerne bien notre Abû-l-Ḥasan — et bien des indices portent à croire qu'il s'agit, en effet, de lui (cf. *infra* n. 38 et *KSI* p. 340, où il est dit que « la *Falsafa* a pour objet la connaissance de Dieu ») — il convient de s'en souvenir pour nuancer et éclairer tout ce qui nous est dit, d'autre part, sur la vie et l'œuvre du philosophe. S'il faut voir en al-'Âmirî un militant zaydite comme son maître, on ne peut manquer de s'étonner que Tawḥîdî, dans ses appréciations qu'on lira plus loin, n'ait pas davantage insisté sur cette affiliation.

spirituelle, il voyagea beaucoup à la recherche de la science, mais sans dépasser, semble-t-il, les principaux centres de vie intellectuelle sous les Bûyides. Cette remarque nous oblige à nuancer, plus que ne le fait M. Minovi (1), l'idée qu'al-'Âmirî était seulement en quête d'enseignement donné ou reçu ; le désir de gagner la faveur des grands devait le pousser tout autant à se faire connaître dans les capitales comme Rayy et Bagdad. Sans doute, ne faut-il pas se hâter de dénoncer dans cette double exigence — amour réel de la science et nécessité de passer par les grands, non pas tant peut-être pour vivre, mais pour accroître son savoir tout en le diffusant — une inconséquence de la part de l'immense majorité des intellectuels au moyen âge. Mais dans le cas d'al-'Âmirî, nous verrons que si nous ne laissons pas d'être déconcertés par la manière dont il conciliait l'affirmation d'un idéal religieux et intellectuel très élevé d'une part, une conduite s'abaissant jusqu'au « mensonge » et à la « duplicité » d'autre part, il y a lieu d'atténuer la sévérité de certaines appréciations.

A Rayy où « il passa cinq années entières, enseigna, dicta, composa et transmit la science » (*Imtâ'*, I, 35-36), il dut jouir déjà de la protection d'Abû-l-Faḍl Ibn al-'Amîd. Ce séjour se situe sûrement entre 353 et 360, puisque Tawḥîdî qui nous en parle à propos de Miskawayh nous dit que celui-ci « n'apprit pas un seul mot, ne retint pas une seule question » d'al-'Âmirî, tant il était alors passionné d'alchimie, occupé par le service de son maître (Ibn al-'Amîd) dont il était bibliothécaire, et aussi adonné à ses plaisirs personnels (2). A-t-il interrompu ce séjour de cinq ans pour aller à Bagdad parfaire sa formation, ou s'y est-il rendu directement pour revenir s'installer à Rayy auréolé d'une renommée de grand savant ? Une indication de Miskawayh qui se présente comme une réponse aux propos malveillants de Tawḥîdî (3) nous ferait plutôt pencher vers la seconde hypothèse. « J'ai vu, écrit l'auteur des *Taǧârib al-umam*, en la présence

(1) Qui exploite insuffisamment les textes de Tawḥîdî.

(2) Cf. *Imtâ'*, I, 35-36. On sait que Miskawayh a été bibliothécaire d'Ibn al-'Amîd pendant 7 ans, cf. *Taǧârib*, II, pp. 275 sv.

(3) Sur les rapports entre Miskawayh et Tawḥîdî, cf. notre étude *L'humanisme arabe*, *S.I.* XIV-XV.

d'Abû-l-Faḍl, Abû-l-Ḥasan a-l'Âmirî — Dieu le reçoive en sa Miséricorde (1) — qui avait quitté le Ḫurâsân pour se rendre à Bagdad et qui, de retour, se prenait pour un philosophe accompli. Il avait commenté les livres d'Aristote et était devenu un maître en la matière. Mais lorsqu'il découvrit les sciences que possédait son Excellence le ministre *(al-usṯâḏ al-ra'îs)* (2); quand il se rendit compte de l'étendue de son savoir, de la vivacité de son esprit et de sa bonne connaissance des textes *(al-masṭûr)*, il s'assit devant lui et se mit à étudier sous sa direction, lui qui se voyait au rang de ceux dont il est bon de recevoir l'enseignement. Il étudia ainsi sous sa direction plusieurs livres impénétrables qu'il lui rendit accessibles et sur lesquels il lui donna un enseignement » (3). D'après ce passage, on peut donc penser qu'al-'Âmirî s'est rendu à Bagdad avant 355.

Nous ne savons pas quel accueil lui réservèrent les Bagdadiens lors de ce premier séjour dans leur ville. Il est vraisemblable qu'il est passé inaperçu, s'étant alors présenté plus comme un élève que comme un maître. En 364, il se rendit de nouveau à Bagdad « en compagnie de *ḏû-l-kifâyatayn* [Abû-l-Fatḥ Ibn al-'Amîd]. Il connut alors, du fait de nos compagnons bagdadiens, de rudes embarras et bien des tracasseries. Nos compagnons sont bien connus, en effet, pour leur naturel prompt à s'échauffer contre tout homme de valeur *(fâḍil)* étranger à leur pays, ce qui amène la rivalité et fait obstacle à l'équité. C'est là un trait de caractère découlant de leur passion ; aussi, observe-t-on qu'ils ont besoin, de ce fait, de se soigner énergiquement et de résister longuement [à eux-mêmes] (4) ».

Cette fois, on le voit, notre philosophe a excité la jalousie de bien des rivaux qui craignaient de perdre la faveur du prince

(1) Cette formule, dans la mesure où elle n'est pas une addition du scribe, nous donne une indication sur la date de composition des *Taǧârib :* une partie au moins de l'ouvrage a dû être rédigée après 381.

(2) C'est ainsi que Miskawayh nomme toujours son protecteur et ami Abû-l-Faḍl Ibn al-'Amîd.

(3) *Taǧârib,* II, 277. Il est très difficile d'interpréter cette donnée qui illustre les rapports complexes que devaient entretenir entre eux Miskawayh, Tawḥîdî, al-'Âmirî. D'autre part, il faut tenir compte de la position très ambiguë d'al-'Âmirî : cf. *supra* p. 58, n. 2 et *infra,* p. 66.

(4) Cf. *Muqâbasât,* p. 307.

au profit d'un provincial aux manières gauches, voire grossières, mais dont la moralité et le savoir devaient forcer le respect. Dans une question posée à Tawḥîdî, le vizir Ibn Sa'dân confirme l'injuste traitement qu'une coterie de parvenus et d'envieux infligea à al-'Âmirî. « Rapporte-moi quelques propos d'Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî ; je m'aperçois, en effet, que nos compagnons l'avilissent et le méprisent ; ils ne lui reconnaissent aucune préséance sur les membres de cette assemblée *('uṣba)* et ils ne le proclament en rien supérieur au sein de ce groupe *(ḍâ'ifa)*.

« L'homme, répondis-je, était si avaricieux, il avait une nature si épaisse, un caractère si rustre qu'il faisait le vide autour de lui et s'attirait les critiques de tous. Mais lorsqu'on l'interroge dans le domaine où il est passé maître et lorsqu'on lui demande d'en parler avec précision, on découvre qu'il est d'une grande élévation (1). »

Deux anecdotes que nous devons également à Tawḥîdî nous permettent de préciser la nature des vexations et des humiliations auxquelles s'exposaient ceux qui osaient « monter vers la capitale ». L'une, rapportée par Yâqût (2), nous montre al-'Âmirî aux prises avec le fameux grammairien Abû Sa'îd al-Sîrâfî (280-368) dans une controverse *(munâẓara)* qui avorta, semble-t-il. La scène s'est déroulée au cours d'une réception organisée par Abû-l-Fatḥ en ǧumâdâ I, 364, lors de sa venue à Bagdad pour honorer les savants. C'est devant une nombreuses assistance que Sîrâfî confondit son interlocuteur qui osa poser une question incongrue sur « la nature du « *bâ'* » dans [la formule] *bismi-l-lâhi-l-raḥmâni-l-raḥîm* ». « L'assistance fut étonnée par une telle question, écrit Tawḥîdî ; et Abû Sa'îd fut à ce point interloqué qu'il faillit perdre son contrôle. Mais Dieu lui inspira une réponse éloquente... Par Dieu, ô maître, ton extérieur en impose plus que ton intérieur, ton apparence rassure plus que le fond de toi-même et ce que tu laisses voir est plus clair que ce que tu caches. A quoi donc abaisses-tu ainsi ton âme et laisses-tu aller ton jugement ? Je crois bien que tu répugnes au salut qu'on s'assure

(1) *Imtâ'*, II, 84.

(2) *Iršâd*, éd. du Caire, VIII, 229-32. Cette anecdote peut maintenant se lire dans *Maṭâlib al-waztrayn*, éd. Kaylânî, pp. 271-73.

par le silence et que tu n'aimes pas l'avantage d'une parole bien placée » (1).

Tawḥîdî, en quittant la réunion, n'a pu s'empêcher de confier sa déception à son maître Sîrâfî. « — As-tu vu, maître, ce qu'a fait cet homme pour qui nous avons respect et considération ? — Je n'ai jamais été frappé par un malheur semblable à celui d'aujourd'hui, répondit-il... » (2).

L'autre anecdote est encore plus explicite sur l'inconséquence morale d'al-'Âmirî. Il n'hésita pas, en effet, à s'aplatir et à mentir pour obtenir d'Abû-l-Fatḥ une obole. Ce vizir « qui donnait peu et d'une dure avarice... n'a déboursé une petite somme que pour al-'Âmirî parce que celui-ci l'a trompé et égaré ; il lui a tenu des propos mensongers et s'est introduit auprès de lui par une voie obscure en lui disant : « je viens à toi du Ḫurâsân pour étudier sous ta direction la mécanique (*ilîl.* la mécanique, la traction des corps lourds et les centres de gravité) qui fait suite à la géométrie... » Il ajoutait : « j'ai perdu ma vie sans avoir vu clair dès le début ; si j'avais eu cette chance, je serais venu puiser au trésor de ta science, au parterre fleuri de ton éloquence bien avant. » Voyant cela, Abû-l-Fatḥ lui répondit : « tu n'as pas plus besoin d'étudier la mécanique sous ma direction que je n'ai besoin d'étudier la théosophie *(ilâhiyât)* sous la tienne. N'es-tu pas en cette discipline une mer au fond inaccessible, une montagne qu'on ne peut gravir jusqu'au refuge ? »

« Tout cela, observe Tawḥîdî, n'était que raillerie et mensonge entre eux, car ni l'un ni l'autre n'avait une connaissance petite ou grande des deux sciences. Mon étonnement est sans fin devant les sages qui se mentent entre eux et les ignorants qui s'entre-déchirent. La tromperie de cet homme passe tout et il est plaisant d'en prendre entièrement connaissance » (3).

S'il est vrai que Tawḥîdî a tendance à pousser au noir les portraits de ses contemporains, s'il est vrai que pour mieux discréditer ses ennemis ou simplement ceux qui ont mieux

(1) *Op. cit.*, p. 271.

(2) *Ibid.* p. 273. Al-Sîrâfî ne manque pas de faire un rapprochement avec la fameuse *munâẓara* qu'il eut avec Abû Bišr Matta en 320 devant Abû-l-Fatḥ Ibn al-Furât (cf. *Imtâ'*, I, 108 sv.).

(3) Cf. *Maṯâlib*, p. 227 (référence omise dans l'index).

réussi que lui, il n'hésite pas à accentuer les contrastes et les contradictions de leur conduite, il est difficile de le soupçonner d'une prévention quelconque contre al-'Âmirî. Hormis les deux cas précédents, il l'a toujours cité avec éloge et respect. Dans le passage des *Muqâbasât* cité plus haut et qui réfère à la même année 364, Tawḥîdî réhabilite même l'auteur du *K.al-nusk al-'aqlî* (1) en imputant aux Bagdadiens ses mésaventures. Il reconnaît plus d'une fois sa compétence jointe à une belle conduite *(sîra ǧamîla)*. Il va jusqu'à le présenter comme un ṣûfî très écouté, « un de ces grands voyageurs *(ǧawwâlûn)* qui ont parcouru les pays et percé les secrets de Dieu sur les hommes » (*Imtâ'*, III, 95). Dans un long entretien sur le thème des rapports entre les dirigeants et les masses, Tawḥîdî conte avec une particulière chaleur comment al-'Âmirî a réussi à apaiser l'inquiétude d'un groupe de dévots qui ne savaient plus à quoi s'en tenir au sujet du *zuhd*. « Ce qui vous a trompé, dit-il à ses interlocuteurs, c'est l'idée que vous vous êtes faite des ascètes en pensant que ce qu'on dit d'eux ne doit pas ressembler à ce qu'on dit du commun des hommes, car ils sont l'élite et, parmi l'élite, une élite du fait que c'est en Dieu qu'ils cherchent refuge, c'est Lui qu'ils servent, c'est sur Lui qu'ils s'appuient, c'est à lui qu'ils retournent, à cause de Lui qu'ils sont éperdus de Désir *(yatahâlakûn)* et grâce à Lui qu'ils sont maîtres d'eux-mêmes » *(Ibid.)*.

C'est sans doute en se fondant sur ces témoignages de Tawḥîdî que l'auteur du *Muntaḫab Ṣiwân al-ḥikma* note à son tour qu'al-'Âmirî « avait le cœur ulcéré du fait des mœurs des Irakiens, car ils l'ont écorché vif et réduit en nullité, tournant le dos à l'équité et plus encore à la bienveillance... Comment as-tu trouvé les gens de Bagdad, lui demanda-t-on lorsqu'il en fut de retour ? — J'ai noté chez eux, répondit-il, un raffinement *(ẓarf)* frappant, une mise agréable, une allure attachante ; mais derrière cela, j'ai découvert une sottise dominante, des sentiments frelatés, un mépris pour les gens du Ḫurâsân et de tous les pays. Ce qui peut arriver de mieux à l'homme, c'est d'avoir une nature orientale et un extérieur irakien : en effet, il unira ainsi la fermeté

(1) Cf. M. Minovi, *Revue Fac. Let. Téhéran*, p. 82.

du Ḫurâsân et le raffinement de l'Irak, se débarrassant de la rudesse du premier et de la mollesse du second » (1).

Que ce parallèle soit authentique ou apocryphe, il a du moins l'avantage de nous mettre en garde contre un jugement hâtif sur la personnalité d'al-'Âmirî, c'est-à-dire principalement sur le degré d'adéquation chez lui entre la moralité vécue et la doctrine professée. « Conformer sa conduite à son savoir » *(al-'Amal bi-l-'ilm)* est un critère constant suivant lequel la morale islamique consacre l'exemplarité d'une vie. Tawḥîdî en a fait le *leit-motiv* de toute son œuvre, sans doute parce qu'il a appartenu à une génération qui se passionna pour l'Éthique tout en en trahissant les plus beaux enseignements dans l'existence quotidienne (2). C'est pourquoi, nous ne pouvons à notre tour esquiver un tel jugement sans méconnaître la portée *pratique* de toute la littérature éthique qui s'épanouit en Islam et principalement au IVe siècle de l'Hégire (3).

On ne peut dans le cadre de cette monographie insister sur l'opposition que suggèrent maints témoignages (4) entre deux aires culturelles aussi fortement caractérisées que le Ḫurâsân et l'Irak. Sous les Bûyides, cette opposition est devenue plus vive à partir du moment où des métropoles iraniennes menacèrent dangereusement la suprématie intellectuelle, artistique et même politique de Bagdad (5). Cela explique l'animosité, la mauvaise foi, la ruse, l'envie qui « réglaient », pourrait-on dire, les rapports entre les habitués des divers cercles d'intellectuels. Voici, à titre d'exemple, comment en parle Tawḥîdî :

(1) Cité dans *Ǧâwidân*, p. 348.

(2) L'intransigeance avec laquelle il fait éclater cette contradiction a, on le sait, une cause : son échec et un sens : rejoindre la connaissance totalitaire de la conscience mythique en dépassant les trompeuses abstractions de la conscience rationnelle. Malheureusement, il en est arrivé souvent à entâcher ses jugements d'un subjectivisme excessif.

(3) Nous disons principalement parce qu'un ouvrage comme le *KSI* — et plus encore le *Tahḏîb al-aḫlâq* — est un confluent et un point de départ à la fois : ils accueillent des courants divers et alimenteront à leur tour toute une tradition de spéculation éthique.

(4) Nous pensons en particulier au violent mépris d'Ibn Sînâ pour les Bagdadiens. Il est regrettable que les centres de Rayy, Isbahân, Buḫâra, Naysâbûr nous soient beaucoup moins connus que celui de Bagdad.

(5) Cf. note précédente.

« Chacun d'eux [les habitués du cercle d'Abû Sulaymân] est une autorité dans sa spécialité, un maître unique dans sa science, exception faite de quelques-uns *(ḫâ'ifa)* qui sont d'un rang inférieur. Ils sont tous encore vivants... Je ne reconnais pas la supériorité à tel d'entre eux nommément, car les propos qu'ils échangeaient étaient touffus et ambigus ; la vantardise et la rivalité s'y mêlaient, y apparaissaient et les dénaturaient. C'est là un fait bien connu de la part de gens aux natures différentes, habituel de la part de ceux qui cultivent la rivalité. Si le discours s'en tenait aux questions de l'un et aux réponses de l'autre, j'aurais rendu compte de la séance avec plus ou moins de fidélité, plus ou moins d'exactitude. Mais les choses étant telles que je les ai portées à ta connaissance, pardonne-moi [lecteur] pour telle lacune qui se présente, si tu refuses de m'être reconnaissant pour telle vérité que tu découvres » (1).

C'est dans cet éclairage qu'il faut replacer les mésaventures et les « bassesses » d'al-'Âmirî. On imagine aisément un « intellectuel » provincial sans urbanité, aux manières simples et directes, au cœur enflammé par les enseignements d'une morale élevée, vibrant d'admiration pour les maîtres lointains de la Capitale, persuadé surtout que la contrainte de l'évidence s'exerce *nécessairement* sur les âmes touchées par la vérité scientifique. Projeté au milieu de rivaux âpres au gain, soucieux de conserver une position sociale et les honneurs qu'elle confère, un tel homme devient une proie facile, un jouet entre des mains expertes. C'est ainsi qu'on peut se demander si al'-Âmirî n'a pas été poussé par un « conseiller loyal » à se bâtir une renommée aux dépens d'une autorité aussi solidement établie déjà que celle d'al-Sîrâfî, « le *Šayḫ* de ce monde, celui qui convainc *(muqni')* les habitants de toute la terre » (2). De même, on peut penser que c'est pour rehausser les « éminentes vertus » de son maître tout en diminuant le prestige d'un rival que Miskawayh a fait d'un « philosophe accompli » un élève docile et studieux dans la période même où Tawḥîdî nous parle, au contraire, d'un maître.

(1) *Muqâbasât*, p. 120.
(2) Cf. *Muqâbasât*, p. 23.

Nous ne formulons pas ces hypothèses pour laver à tout prix al-'Âmirî de toute souillure morale et en faire un parangon de vertu en une époque où le relâchement des mœurs semble avoir atteint un degré inquiétant (1). Nous voulons davantage, à travers un cas, saisir la psychologie d'un milieu et connaître les conditions sociales dans lesquelles s'exerçait la vie intellectuelle. C'est la seule méthode qui permette, en effet, d'apporter à nos sources les correctifs qui s'imposent.

Ces sources, au demeurant, ne nous livrent que des anecdotes arbitrairement détachées du cours de toute une vie. La critique moderne nous a rendus plus exigeants en matière de biographie. Pour al-'Âmirî, comme pour tous les auteurs de quelque importance, nous aimerions connaître les origines et le milieu familial, les premiers contacts sociaux, la genèse d'une carrière et d'une œuvre, les succès et les échecs, l'action dans la cité et les abstentions, etc. Au lieu de tout cela, nous devons nous contenter d'ajouter que notre philosophe se trouvait à Naysâbûr en 370 et qu'il termina à Buḫâra un de ses importants ouvrages en 375. Il mourut le 27 šawwâl 381/6 janvier 992 à Naysâbûr (2).

* * *

L'œuvre laissée par al'Âmirî est relativement modeste. Dans sa préface au *Kitâb al-amad 'alâ-l-abad*, il énumère 16 titres en dehors « des cours essais, des réponses à diverses questions religieuses, des commentaires sur les principes logiques et sur les ouvrages [de sciences] naturelles, des adaptations en persan à l'intention d'émirs et de chefs... » (3). Se fondant sur cette énumération et des recherches personnelles, M. Minovi retient 23 titres d'ouvrages ou d'essais dont 9 seulement subsistent.

(1) Le thème de la décadence des mœurs qu'accompagne toujours celui « du premier âge de l'Islam » *(al-ṣadr al-awwal)* où la foi était pure revient souvent dans la littérature mystique (Qušayrî, Makkî, Sulamî, etc.). Tawḥîdî le reprend avec une note de révolte plus concrète, dans tous ses ouvrages. Ces pieuses protestations n'ont pas toujours un caractère conventionnel, car les milieux décrits par al-Waššâ devaient effectivement blesser à toute occasion les consciences scrupuleuses *(ahlu-l-wara')*.

(2) Sur ces données cf. Minovi, *op. cit.*

(3) *Ṣiwân* cité dans *Ǧâwidân* p. 347.

Sur ces 9, deux sont d'une authenticité incertaine et un seul a fait l'objet d'une courte analyse et d'une traduction partielle (1). C'est dire combien il est urgent de se pencher enfin sur une œuvre qui, au dire de l'auteur lui-même, n'a pas d'équivalent en son temps. Dans une sorte de coup d'œil rétrospectif sur ses propres écrits il déclare en effet ceci : « J'ai ensuite reconnu que la connaissance par l'homme de sa condition après sa mort et une fois que son âme a quitté son corps jusqu'à ce qu'il soit rappelé pour la Résurrection, ressuscité pour la dernière naissance, est de celles qu'il n'est pas permis à l'insouciant d'ignorer et qu'il est bon d'approfondir. On ne doit aucun ouvrage aux différents types d'auteurs où il soit traité de ce sujet avec précision. Pourtant, les confusions des hérétiques, les objections des physiciens, les doutes des théologiens, les attaques des ennemis de la religion se sont multipliés là-dessus... » (2).

Défendre l'Islam en l'identifiant à la raison naturelle qui s'exprime dans la « Sagesse éternelle » : tel semble avoir été l'objectif constant de l'œuvre d'al-'Âmirî. Mais défendre l'Islam contre qui exactement, avec quels arguments et en retenant quoi surtout de l'enseignement canonique ? A quelle ligne politique et à quel groupe social cette défense profite-t-elle ? Quelle part d'originalité enfin peut-on reconnaître à cette entreprise au IVe siècle ? Voilà des questions auxquelles nous ne pourrons apporter que des réponses parcellaires et provisoires en étudiant le *KSI.* qui semble être l'ouvrage le plus étendu de notre auteur.

B) LE KITÂB AL-SA'ÂDA WA-L-IS'ÂD

I. Méthode de composition : *La technique du Compilateur.*

Comme beaucoup d'ouvrages médiévaux, le *KSI* décourage tout essai d'analyse. Il ne faut y chercher ni un plan structuré où les notions seraient groupées selon leur importance et leur lien logique, ni des transitions, ni même un exposé d'une certaine ampleur, personnel à l'auteur. Dans la matière riche, mais

(1) *al-I'lâm bi-manâqib al-Islâm,* cf. *supra* n. 4, p. 57.
(2) Préface du *K. al-Amad 'ala-l-abad,* in *Ğâwidân,* p. 347.

disparate, de ce volume de 444 pages (1) on trouve bien une division en 6 sections commençant chacune par des eulogies comme s'il s'agissait de 6 livres différents. La résonance purement islamique de ces invocations (2) tranche si bien avec l'orientation nettement « étrangère » — au sens où la *falsafa* était considérée comme une science étrangère — du livre qu'on peut se demander si cela ne cache pas une intention de l'auteur (3). Quoi qu'il en soit, notons que chaque section a un centre d'intérêt qu'on peut cerner dans un titre à condition de ne pas exiger une conformité rigoureuse de toute les notions qu'il englobe. La grande division en deux parties égales *(niṣf)* se justifierait pleinement si elle n'intervenait au milieu d'un développement important sur la justice qui chez Aristote et Miskawayh fournit la matière d'un livre distinct (4). En reportant le deuxième *niṣf* à la page 252, on obtiendrait deux livres dont le premier traite d'Éthique, le second de Politique. On sait que chez les Grecs, ces deux disciplines s'impliquaient mutuellement et constituaient l'aboutissement pratique ou, en un sens, le couronnement des spéculations théoriques. En réunissant les deux sciences sous le titre général *« du bonheur et de ce qui assure le bonheur dans la Conduite humaine »*, al-'Âmirî ne fait donc que traduire une tendance constante de la philosophie grecque telle qu'elle s'est imposée aux musulmans à partir des grandes traductions. Au surplus, la tradition persane qu'il accueille avec autant de respect lie également jusqu'à les confondre Éthique et Politique.

D'après ces indications, le plan formel de l'ouvrage serait donc le suivant (les titres sont de nous) :

(1) Les dix dernières pages appartiennent à un autre ouvrage non identifié. Comme au début et au milieu, le ms. utilisé présente ici une lacune.

(2) Cf. notamment pp. 4, 173, 338-39. Voir note suivante.

(3) On ne peut manquer de penser à ce machiavélisme *(kayd)* dénoncé par Ḥarîrî (*supra* n. 2, p. 58) chez les *falâsifa* qui propagaient la philosophie sous couvert de la Loi religieuse. Ses invocations qui ouvrent les livres IV, V et VI rappellent le style syncrétiste et l'attitude panthéiste caractéristique des *Rasâ'il* Iḫwân al-Ṣafâ. Relevons p. 272 l'allusion « à ceux que Dieu a élevés à la dignité de la *walâya;* mais où sont-ils et combien sont-ils » ! Sur l'introduction pp. 338-39 cf. *infra* p. 84, n. 5.

(4) Livre de l'*Eth. à Nicomaque* et Livre IV, pp. 132-159 du *Tahḏîb.*

LIVRE I

De l'Éthique

Section I : Du Bonheur (pp. 4-68) ; *Section* II : De la vertu (pp. 68-173)
Section III : Des conditions pour conquérir le bonheur (pp. 173-252)

LIVRE II

De la Politique

Section IV : Des commandements dans la cité (pp. 252-272) ;
Section V : Des conduites politiques (pp. 272-338)
Section VI : Varia (politique, éducation religieuse, bonnes manières, etc. pp. 338-444) (1).

Ce qui rend ce « plan » inefficace pour nous, c'est la méthode de composition de l'auteur : nous avons affaire à une vaste compilation où des citations d'Aristote et de Platon principalement sont accompagnées de paraphrases souvent simplistes, illustrées et corroborées de pensées ou observations dues à des sages de toutes les époques, de toutes les confessions et de tous les pays. Pour donner une idée plus précise de l'abondance et de la variété des auteurs cités, nous avons constitué la liste suivante où les noms sont classés par ordre décroissant de fréquence.

(1) Aristote et Platon (2)
(2) Abû-l-Ḥasan al-'Âmirî : 56 fois
(3) Alexandre (le roi) : 34 fois
(4) Le Prophète Muḥammad : 28 fois
(5) Sâbûr b. Ardašîr 24 fois

(1) L'auteur semble avoir rejeté dans cette dernière section toutes les règles de bonne conduite et de bonne tenue popularisées par la pratique sociale autant que par la vaste littérature d'*adab*. Certains thèmes y sont un peu plus développés que d'autres : ainsi l'adab-éducation et l'adab-enseignement (pp. 350-70) ; l'adab-bonnes manières *(passim)* ; pédagogie et programme d'enseignement (381-387) ; conduite envers les femmes, droits et devoirs conjugaux (388-98), droits et devoirs de l'armée (399-405) ; l'avis personnel *(ra'y)*, le conseiller, etc.

(2) Ces noms sont si souvent cités qu'il nous a paru inutile de procéder à une statistique précise.

(6) 'Alî b. Abî Ṭâlib : 22 fois
(7) Hurmuz b. Sâbûr : 21 fois
(8) al-Aštar : 17 fois
(9) Anûširwân : 16 fois
(10) Solon (wâlid Aflâṭûn) : 15 fois
(11) 'Umar b.al-Ḫaṭṭâb : 12 fois
(12) Socrate et Ḥakîm (?) : 10 fois
(13) Diogène et Galien : 9 fois
(14) Ibn al-Muqaffa' : 8 fois
(15) al-Kindî : 7 fois
(16) Alexandre d'Aphrodise, Homère, Ibn 'Abbâs : 5 fois
(17) Abû Bakr al-Ṣiddîq, Ğâḥiẓ, Ḥasan b.'Alî, Porphyre, Pythagore, Mu'âwiya : 4 fois
(18) Šahrîrân, Farraḫân (?), Ibrûwîz, Abû Hurayra, Ibn 'Umar, Grégoire, Thémistius, Empédocle : 3 fois
(19) 'Â'iša, Ḥusayn b.'Alî, 'Alî b.al-Ḥusayn, Ibn Mas'ûd, Ibn al-Musayyab, Marwân b.Muḥammad, 'Ubayd allah b.al-Ḥasan, Akṯam b. Sayfî, Awzâ'î, 'Abd-al-Ḥamîd al-Kâtib, Buzurğumhr, Jésus, Qayṣar al-Rûm, 'Amr b.-l-'Âṣ : 2 fois
(20) 'Umar b.'A.al-'Azîz, Fâṭima, Qusṭâ b.Lûqâ, Ibn al-Qarriyya, Ibn al-Mubârak, Abû Bakr al-Warrâq, etc. : 1 fois (cf. Index du *KSI*).

Parmi les sources explicitement citées, figurent le *Ḫuḏây Nâmeh* et le *Kitâb al-siyâsa* (de Platon) : 5 fois chacun ; *Ğâwidân Ḫirad* et *Nawâmis:* 4 fois ; *K.Ḥarf al-lâm* : 3 fois ; *K.al-Tâğ*, *K.al-'Ayn*, *K.al-Kawn wa-l-Fasâd:* 2 fois ; *K.Nîqûmâḫîyâ*, *K.Rîṭûrîqî*, *Ġarîb al-muṣannaf:* 1 fois.

Il va sans dire que les sources utilisées sans aucune indication sont également très nombreuses. De là, la grande importance du livre pour qui veut aller à la recherche de textes grecs ou arabes perdus (1). De fait, c'est surtout cet aspect documentaire qui retient l'attention des historiens des idées. Mais la méthode qui privilégie ainsi la connaissance exhaustive des sources est dangereuse à notre sens dans la mesure où elle conduit généra-

(1) S. Pinès a donné l'exemple d'une telle recherche en signalant 3 citations de la *Politique* d'Aristote dans le *KSI*. cf. *La doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a*, in *Studies in Islamic History and Civilisation*, Jérusalem 1961, pp. 189-90.

lement à conclure au manque d'*originalité* de l'auteur dont le rôle se trouve alors réduit à la juxtaposition de textes très variés. Il convient de réagir contre la conception qui réserve l'originalité à l'idée ou à l'écrit originels. Ce qui intéresse l'anthologue arabe au IVe siècle en particulier (1), ce n'est pas la *nouveauté* d'une pensée, mais sa pérennité et son universalité, donc forcément sa *répétition*. Al'Âmirî, comme bien d'autres (2), nous rappelle cette attitude dans une incidente méthodologique. Pour se justifier d'avoir cité plusieurs textes allant dans le même sens, il écrit : « Les recommandations que nous avons citées sur le recours à la pondération et à la ruse ont un sens voisin. Si j'ai cité plusieurs auteurs et si j'ai préféré les rapporter textuellement, c'est pour que l'on sache que les différentes nations sont à peu près d'accord pour faire de telles recommandations et qu'il y a là comme une constante inaltérable depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes » (p. 324). Les répétitions peuvent s'expliquer aussi, il est vrai, par le poids des traductions dont les tâtonnements sont repris par des commentateurs maladroits ou peut-être incapables de lutter contre des réminiscences obsédantes. Al-'Âmirî s'en excuse et s'en plaint tout à la fois, semble-t-il, dans cette remarque : « Toutes ces expressions ont un sens voisin, mais elles sont dues aux traducteurs » (p. 57).

Ainsi, là où nous serions tentés de parler de banalités, de désordre, de répétitions lassantes, de longueurs inutiles, nous sommes invités à découvrir des *techniques* de compositions mises au service d'une intention précise sur laquelle nous aurons à revenir. Précisons pour le moment la nature des principales techniques dont il est fait usage dans le *KSI*. Cela nous permettra par la suite, d'en interpréter correctement le contenu et la portée.

Pour pouvoir pousser assez loin une telle étude sur la technique du compilateur, il est évidemment nécessaire de disposer d'éditions scientifiques de toutes les traductions auxquelles le *KSI*

(1) Cf. les réflexions de F. Rosenthal dans *Method and approach*, trad. arabe, pp. 188 et sv. Beyrouth 1961.

(2) Dans la mesure où toute science véritable en Islam doit revenir aux sources — Coran, *Ḥadīṯ* et dits des Pieux Anciens *(al-salaf al-ṣâliḥ)* — on peut considérer que la répétition est la voie privilégiée menant à la connaissance et à l'action *('ilm-'amal)*.

nous renvoie. On aimerait savoir, en particulier, ce que les paraphrases de l'*Éthique à Nicomaque* doivent au commentaire de Porphyre (1). Heureusement, pour la perspective qui est la nôtre — dégager la *foi* qui donne au livre un sens et une unité —, les enseignements qu'on peut tirer de ces confrontations sont limités à l'aspect purement technique du travail de l'auteur. Nous pouvons donc nous contenter de caractériser sa méthode en disant qu'elle consiste le plus souvent à rapporter plus ou moins fidèlement les doctrines énoncées dans trois ouvrages de base — *l'Éthique à Nicomaque*, la *République* et les *Lois* — sans adhérer aux textes originaux. Les propos isolés de sages musulmans, persans, grecs, etc. sont généralement cités comme témoignages d'appoint à la fin d'un chapitre, ou d'un paragraphe important pour accentuer la portée universelle des opinions des « deux sages ». En utilisant ainsi *conjointement* Aristote et Platon, al-'Âmirî ne suit pas seulement une pente commune à toute la *falsafa*, surtout aux IIIe et IVe sicèles de l'Hégire (2) ; il traduit une appropriation désormais accomplie de conceptions retenues pour leur valeur intrinsèque et non pour celle que leur confère tel auteur dans tel développement particulier. Le résultat de telles combinaisons est une « synthèse » facile, lâche, qui sacrifie l'inquiétude proprement philosophique et la rigueur de l'analyse au profit d'une collection de recettes morales se réclamant toutes, il est vrai, d'une haute idée de l'homme.

Pour illustrer ces notations générales, considérons la section I, par exemple, qui traite du Bonheur. L'auteur se sert du cadre général fourni par le livre I de l'*Éthique à Nicomaque* (3). Mais il passe, sans transition, de définitions à des développements aporétiques, ou à des rappels historiques (4) qui, tout en repro-

(1) Qui semble avoir été beaucoup lu au IVe siècle ; Miskawayh l'a utilisé dans son *Tahḏîb*, p. 91. Selon Qifṭî, *Iḫbār*, éd. Lippert, p. 42, la traduction arabe de l'*Éthique à Nicomaque* était accompagnée du commentaire de Porphyre et se présentait en 12 *maqâla*.

(2) On connaît l'essai de Fârâbî sur « l'harmonisation des opinions des deux sages » *(al-ǧam' bayna ra'yayi-l-ḥakîmayn)*, éd. A. Nader, Beyrouth 1962. Cf. aussi Miskawayh, *Risâla fî-l-nafs wal-'aql*, éd. Arkoun, pp. 19-20.

(3) Selon sa méthode constante. Aristote commence par faire l'historique de la question avant de donner une esquisse de sa propre définition.

(4) Qui sont ceux d'Aristote : ainsi pp. 8-9 qui reprennent les définitions réfutées par Aristote.

duisant assez fidèlement le texte original, n'en brisent pas moins la portée démonstrative parce que le contexte aristotélicien est remplacé par de pâles commentaires d'al-'Âmirî lui-même, ou des citations de Platon, d'Empédocle, etc. De plus, cédant à l'association de concepts qui, comme nous le verrons, joue un rôle capital dans le vocabulaire éthique, il traite de l'importante notion du plaisir et de la douleur dont Aristote ne parle qu'au livre X, chapitre 1 à 5 (1). Il se laisse entraîner comme toujours par l'abondance des opinions qu'Aristote, Platon et beaucoup d'autres philosophes ont émises sur un sujet si disputé. Et tous les témoignages convergent naturellement vers la célèbre trilogie : Plaisir intellectuel — Bonheur intellectuel — Bien suprême... S'il y a des divergences entre les sages, al-'Âmirî les réduira à leurs « justes » proportions par une remarque de ce genre : « Abû-l-Ḥasan dit : ce qu'ont dit Galien et Grégoire et ce qu'a rapporté Aristote peut être considéré comme voisin quant au fond ; la divergence *(iḫtilāf)* réside seulement dans la forme. Aussi, ne va-t-elle pas bien loin » (p. 50). On peut en dire autant pour tous les thèmes importants comme la justice, l'amitié, le courage, la politique. Il est intéressant d'observer ici que bien des passages empruntés à Aristote ou à Platon pour l'étude de chaque thème se retrouvent dans d'autres ouvrages dus à des contemporains d'al-'Âmirî. La comparaison entre le *Tahḏîb al-aḫlâq* de Miskawayh et le *KSI* est à cet égard très instructive. Cela veut dire que les auteurs ne font pas un choix personnel, mais retiennent les analyses et les arguments dont les cercles philosophiques avaient consacré la valeur. Du *Tahḏîb* au *KSI* (2), la dégradation de la pensée autonome et le triomphe corrélatif d'un fonds commun sont cependant plus nets. Par son plan plus structuré, ses développements mieux enchaînés, une utilisation plus personnelle et moins anarchique des sources, le *Tahḏîb* se présente comme un *Traité* où les citations demeurent malgré tout au service d'un souci pédagogique dominant. Dans le *KSI*, au contraire, la réminiscence semble cultivée pour elle-

(1) Il est vrai qu'Aristote lui-même évoque ce problème à diverses occasions : cf. sur les raisons de cette répétition, A. J. Festugière, *La doctrine du plaisir des premiers sages à Épicure*, in *Rev. sc. Philo. Théo.* XXV, 1936, pp. 233-68.

(2) Nous ne visons pas une distance chronologique.

même et l'intervention de l'auteur est si anodine qu'à propos de la définition de l'amour *(maḥabba)* et de ses espèces, il ne parle nullement de l'amour mystique, lui qui nous a pourtant été présenté comme un maître du Ṣûfisme (1). Son effacement devant l'autorité citée nous déconcerte davantage encore lorsqu'il s'agit d'un sujet comme les boissons enivrantes : les conseils de Galien et de Platon sont rapportés sans la moindre allusion à la prohibition coranique (2).

Il est tentant, on le voit, de parler de servilité. Pourtant, nous nous défendrons de le faire. Autant il est légitime d'exprimer notre satisfaction lorsqu'un ouvrage ancien répond à nos habitudes scientifiques et à nos goûts intellectuels, autant il serait stérile et injuste de dénigrer l'œuvre qui ne s'informe pas aux schèmes de notre pensée. Nous allons essayer de montrer que cet assemblage hétéroclite de citations et de lieux communs philosophiques qu'est le *KSI* peut fournir des enseignements utiles sur une aire culturelle et sur l'homme d'une époque, si l'on consent à l'interroger, non plus seulement du point de vue de l'histoire des idées désincarnées, mais en tenant compte des cadres socio-politiques où ces idées avaient cours.

II. Les tendances spéculatives *d'après le* KSI.

Les lacunes considérables que présente encore notre connaissance de la *falsafa* légitimeront longtemps encore les analyses purement philologiques et littéraires auxquelles les spécialistes se sont cantonnés jusqu'ici. Ces derniers auront d'autant plus bonne conscience qu'ils pourront aussi invoquer le retard affligeant de l'histoire économique et sociale du monde musulman, donc l'impossibilité de discerner les rapports entre les « idéologies » et l'histoire concrète. Cependant, ils ne peuvent déjà plus se réclamer de l'exemple d'une tradition vénérable

(1) Rappelons qu'on lui attribue un *Kitâb fî 'ilm al-taṣawwuf*, un *Minhâǧ al-dîn*, un *K. al-Fuṣûl fî-l-ma'âlim al-ilâhiyya*... cf. Minovi, *op. cit.* p. 81.

(2) Cf. *KSI.*, pp. 373-75. L'utilisation par les traducteurs de termes à prégnance islamique comme *quḍât* (magistrats), *wulât* (gouverneurs), ou persane comme *tunnâ'* (chefs féodaux), accentue l'audace de citations comme celle-ci : « Galien... a dit d'après Platon : les magistrats, les gouverneurs, les chefs féodaux et tous ceux dont on va prendre conseil ne doivent pas boire » (p. 375).

qui, depuis la Renaissance en Occident, s'attache exclusivement à une reconstitution des textes de première main et à un exposé « historique » des notions, des conceptions et des systèmes. Les recherches sur la pensée antique, en effet, insistent depuis quelques années sur le rôle déterminant des conditions socio-politiques dans la genèse, l'orientation et les transformations de cette pensée. L'on arrive à soutenir, par exemple, que l'idéalisme platonicien « n'est pas le fruit d'une subjectivité contingente », mais a, au contraire, « un fondement délibérément historique » : la démocratie athénienne et sa défaite a été un champ d'expérience pour la pensée de Platon. De même, la pensée politique d'Aristote ne peut être saisie « qu'à partir de l'échec effectif du programme platonicien. Affirmer que si l'on peut former une notion générale de l'État, c'est uniquement dans une perspective méthodologique, revient à nier qu'il y ait une Idée de la Cité à quoi puisse correspondre une réalité quelconque. La connaissance scientifique des « faits sociaux » remplace la revendication d'une Cité juste... » (1).

Toujours dans le cas précis d'Aristote et notamment de sa morale qui touche de près à notre sujet, nous relevons dans une étude récente les critiques suivantes adressées à diverses tentatives d'interprétation : « Depuis les travaux de philologues comme E. Kapp et W. Jaeger, on a substitué au problème de l'interprétation de l'éthique aristotélicienne dans l'*ensemble* de la spéculation aristotélicienne celui de la place de l'*Éthique à Nicomaque* dans l'histoire de l'éthique aristotélicienne et, plus généralement, de l'éthique aristotélicienne dans l'histoire de l'éthique. A la compréhension, pourrait-on dire horizontale, qui multiplie les connexions avec les autres parties du système, on a préféré la compréhension verticale des différents moments dans l'histoire d'une notion ou d'un problème : le résultat est qu'à voir dans l'aristotélisme une simple étape entre le pré-aristotélisme du jeune Aristote et le post-aristotélisme des épigones, on a fini par oublier ce qu'avait de spécifique l'aristotélisme lui-même... Ainsi, la méthode génétique, toujours plus préoccupée

(1) Cf. F. Chatelet, *La naissance de l'Histoire ; la formation de la pensée historienne en Grèce*, Paris 1962, pp. 418-19.

de processus que de structures, plus prompte à déceler les contradictions d'une doctrine que sa cohérence, plus attentive à l'instabilité d'une pensée qu'à sa visée d'unité, tendait-elle, même sans le vouloir, à se muer en une interprétation péjorative, ne voyant partout que transition et passage entre des extrêmes, là où le point de vue de l'auteur eût peut-être permis de discerner un « sommet » (1) ».

Un tel débat dépasse sans aucun doute la compétence de l'islamologue ; mais dans la mesure où celui-ci dépend à bien des égards de l'hélléniste, il se doit non seulement d'en connaître les enseignements définitivement acquis, mais aussi et peut-être davantage d'en méditer les leçons de méthode. Ainsi, si les hellénistes dénoncent les insuffisances, voire les dangers de la méthode philologique et de la méthode génétique, l'islamologue devra se méfier et de la transposition à son domaine propre de telles méthodes et de l'utilisation des conclusions auxquelles elles ont conduit comme points de départ ou lieux de référence (2). Il est évident que si l'on se contente d'appliquer ces modes de lecture à des ouvrages comme *Ârâ'ahli-l-madîna l-fâḍila*, le *Tahḏîb al-aḫlâq*, le *KSI.*, etc. on parlera d'utopie, d'abstractions, d'intellectualisme comme on l'a fait à propos de leurs modèles, quitte à insister sur la différence dans la pensée inventive, la rigueur de la construction logique, la qualité littéraire du discours...

En revanche, si la méthode que nous pourrions nommer structuraliste (3) s'avère plus féconde parce qu'elle nous restitue un Platon, un Aristote *réels* et non plus des étapes d'un cheminement linéaire où les esprits sont comme isolés, arrachés aux impératifs de l'espace et du temps, il y a des chances pour que son application aux *falâsifa* donne des résultats non moins encourageants. Elle a l'immense mérite de nous renvoyer

(1) P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F. 1963, pp. 26-27.

(2) Il se trouve que bien des spécialistes de la *falsafa*, en Occident, sont à l'origine des philosophes qui ont étudié la philosophie grecque selon la problématique classique et la méthode philologique. C'est pourquoi, le renouveau actuel retentira nécessairement aussi sur l'étude de la *falsafa*.

(3) C'est-à-dire qui considère l'œuvre d'un penseur comme une totalité dont il importe de retrouver *tous* les éléments dans leur enchaînement.

d'abord aux textes en nous obligeant à les lire dans le contexte d'une œuvre et d'une société tout à la fois. S'il est vrai que la pensée d'un Platon, d'un Aristote représente une totalité solidaire d'une structure globale déterminée, il sera vain de rechercher si tel philosophe arabe a reproduit fidèlement tel passage de la *République* ou de l'*Éthique à Nicomaque*, ou de confronter tel concept avec l'équivalent arabe qui a été retenu (1). Autrement dit, les emprunts doivent être étudiés non plus *exclusivement* par référence aux sources, mais compte tenu de l'utilisation nouvelle qui en est faite en fonction d'exigences socio-culturelles nouvelles. A l'exemple de son collègue helléniste, l'islamologue aura donc à utiliser *à la fois*, avec un prudent dosage, les ressources de la philologie, de l'histoire des idées, de la sociologie et de l'histoire générale pour répondre à la question suivante : dans quelle mesure les *falâsifa* expriment-ils leur propre expérience intellectuelle en utilisant des cadres de pensée et une terminologie empruntés surtout aux Grecs ? ou, ce qui revient au même, jusqu'à quel point peut-on dire qu'il y a adéquation entre les cadres de pensée et la terminologie hérités des Grecs et les situations concrètes de l'existence des *falâsifa* dans la Cité musulmane ?

Essayons de faire une première et nécessairement rapide application de ces vues au *KSI* (2). Dès l'abord, nous nous heurtons aux difficultés ordinaires : au lieu d'informations étendues et circonstanciées sur la société bûyide où le livre vit le jour, nous devons nous contenter d'approches fragmentaires ou superficielles (3). Bien des sources demeurent inexplorées dans le sens qui nous intéresse. Par exemple, les *Taǧârib al-umam* de Miskawayh constituent un point de départ indispensable pour qui veut recréer le climat général où naquirent beaucoup d'œuvres philosophiques. Cette histoire écrite par un philosophe présente un aspect éthique qui illustre de façon décisive la

(1) Sur ce dernier aspect de la méthode philologique cf. les judicieuses observations de S. Afnan dans *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leiden 1964 et notre c. r. dans *Arabica*, 1965.

(2) La fécondité de la méthode ici définie apparaîtra mieux dans notre étude en préparation sur l'œuvre de Miskawayh.

(3) Pour une bibliographie du sujet cf. Cl. Cahen, article *Bûyides* dans E.I.$_2$.

manière dont un sage ayant la possibilité d'observer de près la pratique gouvernementale pouvait établir un lien *vivant* entre des textes théoriques et des « expériences » vécues. A chaque fait social ou politique relaté dans les *Taǧârib*, on peut trouver un fondement doctrinal dans les ouvrages théoriques de l'auteur et, en développant l'enquête, dans les ouvrages théoriques de ses contemporains (1). Comme les textes doctrinaux sont le plus souvent des citations d'auteurs grecs ou iraniens, on est amené à se demander si de la cité grecque et iranienne d'une part à la cité musulmane d'autre part, il n'y a pas un substrat commun, des situations semblables, des cadres équivalents qui perpétueraient l'actualité de bien des idées éthico-politiques. Dans l'impossibilité de procéder ici à une telle confrontation, nous nous limiterons à l'énoncé de quelques observations qu'autorise une analyse détaillée des *Taǧârib* et de l'œuvre de Tawḥîdî en particulier (2). Il apparaît ainsi que :

1) Comme à Athènes et à Alexandrie, le sage n'exerce pas directement une action politique ; exclu des responsabilités, il peut néanmoins accéder au rang de conseiller (3). S'il ne jouit même pas de cette dernière faveur — par refus délibéré ou par malchance —, sa vocation à la réflexion l'amène à mesurer la distance qui sépare l'idéal revendiqué de la réalité. Contre ce divorce, il proteste à sa façon en rappelant, en toute occasion, les droits sacrés de la vérité rationnelle.

2) Les Anciens ont donné à cette protestation une expression achevée qui satisfait pleinement l'esprit, traduit fidèlement les maux dont souffre la cité et définit les remèdes à y apporter. En reprenant à son compte cette expression, le sage musulman ne fait donc pas nécessairement un acte d'imitation servile ;

(1) C'est ce lien qui fait que tout est sujet à méditation dans l'Histoire : succès, disgrâce, châtiment, amende, joie, tristesse, colère, amitié, hostilité, mort brutale, naturelle, jalousie, envie, tyrannie, bienfaisance, etc. Cf. préface des *Taǧârib*, éd. et trad. M. Arkoun, in *Annales islamologiques*, T. V, pp. 186-90.

(2) On nous excusera de ne pouvoir rapporter ici les résultats complets de cette analyse.

(3) C'est le cas de Miskawayh, d'Ibn Sînâ. Cf. un exemple intéressant illustrant l'idéalisme du sage et le réalisme de l'homme politique dans *Taǧârib*, II, p. 393-95.

il en éprouve personnellement la résonnance *actuelle*, donc la vérité *permanente*.

3) La vérité qu'enseigne le sage grec ou iranien coïncide au surplus avec celle qu'a édictée le Prophète ; bien que celle-ci corrobore celle-là plutôt qu'elle ne la fonde, elles procèdent également de la raison naturelle, ce « lieutenant de Dieu sur terre » (1).

4) Les résurgences, les récurrences et les répétitions dont l'histoire donne le spectacle consolident la notion de « sagesse éternelle », somme de recettes efficaces contre les rechutes et les défaillances tout aussi éternelles de l'âme humaine.

5) L'Éthique et la Politique tendent à prendre le pas sur les autres sciences spéculatives qui en deviennent des auxiliaires ou des prolongements. Dans la mesure où l'homme c'est l'esprit, il n'y a pas de vie de l'esprit sans éducation et il n'y a pas d'éducation valable hors d'une cité vertueuse (2).

6) La dynastie bûyide, surtout dans sa période d'ascension (334-372) assure à toutes ces tendances spéculatives un support socio-politique nettement favorable :

a) la notion de royauté *(mulk/malik)* enseignée par les textes grecs *(basiléia)* devient avec le prince bûyide une réalité institutionnelle qui consacre la supériorité du mérite personnel du chef de la cité sur le principe de légitimité califale (3) ;

b) les origines iraniennes de la dynastie favorisent la promotion sociale et politique d'une élite iranienne et, par suite, le succès d'un humanisme rationalisant. En effet, pour l'intellectuel iranien — celui du moins qui était acquis aux sciences rationnelles —, l'Islam est une religion qu'il intègre au niveau intellectuel plus qu'au niveau affectif : même le šī'isme militant

(1) Cette expression revient très souvent chez tous les *falâsifa*.

(2) Celle-ci est réclamée soit par les exhortations inlassablement répétées, soit par des critiques sévères dans le genre des *maṯâlib al-waztrayn*, soit enfin par le rappel des « expériences vécues ».

(3) L'adhésion d'un Miskawayh à la nouvelle dynastie doit s'expliquer autant par ses sympathies šī'ites et ses origines iraniennes que par son ralliement à la conception d'une cité dirigée par un gouverneur-philosophe : cf. *Tahḏîb*, pp. 89 et 139-140.

s'oriente alors vers la « sagesse éternelle » plus que vers la défense d'une orthodoxie stricte (1) ;

c) l'opposition šī'ite-sunnite avivée par le régime est condamnée et méprisée par le « sage » comme une manifestation de l'ignorance des masses, ce qui rejoint une attitude constante du sage antique (grec ou iranien). En même temps, le spectacle des troubles sociaux à Bagdad surtout confirme le philosophe dans l'idée qu'une conciliation des fractions ennemies ne peut avoir lieu qu'au niveau de la « raison pratique » ;

d) une certaine « laïcisation » déjà commencée avec les *Kuttâb*, se consolide (importance croissante de l'armée qui n'est plus seulement une force politique, mais devient grâce à l'*Iqṭâ'* une force sociale aussi ; élimination du calife qui signifie une désaffection à l'égard de la *šarī'a* et, au contraire, une référence de plus en plus nette chez les dirigeants et leurs conseillers aux enseignements de l'Éthique et de la Politique ; durcissement doctrinal du sunnisme dont l'expression intellectuelle ne peut satisfaire les partisans des « sciences rationnelles » *(al-'ulûm al-'aqliyya)*, etc.) et permet l'apparition de « gouverneurs-philosophes » dont les *Taǧârib* présentent deux prototypes : Ibn al-'Amîd et 'Aḍud al-dawla (2).

A la lumière de ces quelques observations dont nous regrettons le caractère schématique, le *KSI.* ne peut plus être considéré comme un assemblage hétéroclite de textes abstraits et mal assimilés. Il s'intègre au contraire dans un mouvement socio-culturel dont il reflète les horizons, les possibilités, les ambitions et les limites. Il traduit les efforts d'un de ces intellectuels liés par une double fidélité — au patrimoine national et à la foi nouvelle qui a pour elle les prestiges d'un gouvernement et

(1) Le fait que la plupart des intellectuels que nous connaissons à l'époque considérée ont écrit en arabe nous voile l'importance du substrat iranien dans l'activité culturelle. M. G. Lazard vient de rappeler que les premiers textes de quelque étendue qui nous soient parvenus en persan remontent au milieu du IVe siècle. Mais il note qu'à cette date l'usage poétique du persan représentait une tradition déjà bien établie : cf. *Les premiers poètes persans*, Paris 1963 et *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris 1963. En arabe, un ouvrage comme le *Ta'rīḫ mulûk al-Furs* de Ṯa'âlibî exprime cette émergence, ou résurgence de l'iranisme.

(2) *Taǧârib*, II, pp. 275-82 ; 404-409 et *passim*.

d'une culture — pour convaincre les groupes séparés par l'ignorance (1) de la *nécessité* et de la *possibilité* de se rejoindre sur le plan d'une sagesse commune à tous les hommes dans tous les temps. On s'en convaincra en lisant, par exemple, ce passage où al-'Âmirî prend lui-même la parole pour développer des idées anciennes devenues le lot commun de tout un milieu :

« Je dis : la voie qui mène à la connaissance des sciences de la conduite (2) consiste en premier lieu à se soumettre au bien avec bonne foi. Abû-l-Ḥasan dit : en effet, ces sciences s'acquièrent uniquement à l'aide de l'expérience, et l'expérience ne s'acquiert que par la sensation et la réflexion. Car l'expérience réside dans les choses particulières *(juz'iyyât)* et celles-ci sont perçues par les sens qui y découvrent la douleur et le plaisir... » (*KSI*, 277-78).

Cette visée pratique de l'auteur, ce souci d'insérer dans la vie quotidienne de ses contemporains les « recommandations, les bonnes règles de conduite, les canons » (3) prodigués par les Anciens, apparaissent plus nettement encore dans ce rappel insistant des tâches du roi idéal (4) :

« Platon a dit : le roi se doit de mettre à exécution sa promesse et sa menace, car ce n'est pas tant par la promesse et la menace que les citoyens se conformeront à ses directives, mais par l'exécution de la promesse et l'exécution de la menace.

« Abû-l-Ḥasan dit : il [le roi] doit assurer à cette exécution diffusion et publicité pour que les épreuves et le malheur infligés au malfaiteur pervers fassent trembler [les autres] de peur, tandis qu'il encouragera les soldats à faire et à aimer le bien et l'utile. Il se doit de connaître tout ce qui a trait à ses ennemis et aux ennemis de ses sujets pour opposer à tout complot ourdi par eux une défense propre à repousser leur ruse et à faire échouer leur entreprise. Il se doit de consacrer tous ses soins à mettre

(1) Il ne doit pas s'agir seulement de l'ignorance de la sagesse, mais plus concrètement, les *falâsifa*, comme tous les porteurs d'une double culture, devaient se sentir les intermédiaires nécessaires entre les groupes iranien et arabe qui cohabitaient dans les mêmes cités sans pouvoir accéder à une vraie communication. Notons qu'on attribue à al-'Âmirî un *Farroḫ Nâmeh* rédigé en persan (cf. Minovi, *op. cit.*).

(2) *Litt.* les sciences des actes.

(3) Ce sont là des titres qui reviennent fréquemment dans tout le livre.

(4) Cf. aussi, pp. 425-26, un portrait du vizir d'après Anûširwân.

en valeur *('imâra)* les différents biens d'utilité publique et à les faire fructifier. Il se doit ensuite de dépenser ces ressources dans des réalisations qui profiteront à la condition de ses sujets telles que la construction de ponts, d'hôtelleries *(ribâṭât)*, de remparts, [aménagement] des rivières et des fleuves, et aussi dans la fortification des marches-frontières et des régions non défendues, etc. Il se doit d'en consacrer une partie pour assurer de quoi vivre à ceux qui n'ont pas d'économies et qu'une maladie chronique, une incapacité, un âge trop tendre ou une faiblesse due à un âge avancé empêchent d'exercer des activités rémunératrices. Il se doit d'affecter à chaque cité des gardiens et une milice (1). La tâche des gardiens consiste à préserver le pays des malheurs que causent ses habitants lorsqu'ils se livrent au vol, au pillage, au brigandage et autres crimes ; la tâche de la milice consiste à défendre le pays et ses habitants du mal et des déprédations des ennemis. A tous ceux-là, il doit assurer de quoi vivre sur les ressources publiques... » (*KSI*, 289-90).

Il serait aisé de multiplier les exemples qui montrent à quel point les tendances spéculatives discernables dans tout le livre cachent sous une allure formelle et redondante la tension de l'esprit et du cœur chez toute une génération impatiente de vivre dans une cité heureuse. Qu'il s'agisse de vertus comme le courage, la tempérance, la justice, des qualités nécessaires aux dirigeants et aux dirigés *(sâ'is/masûs)*, aux maîtres et aux disciples *(mu'allim/muta'allim)*, de bonnes manières pour manger, boire, bien se tenir en société, les multiples autorités qui parlent dans le *KSI* traduisent toujours, en fait, les préoccupations, les aspirations, les espoirs, les refus de tous ceux qui

(1) A propos de l'armée, al-'Âmirî rapporte une terminologie sur la hiérarchie militaire dont nous n'avons pas réussi à retrouver la source. Cf. 329-31. Voici les grades énumérés : « Un auteur a dit : le commandant en chef de l'armée *(amîr al-'askar)* doit désigner à la tête de celle-ci un chef de police *(ṣâḥib šurṭa)*, un chef de détachement (?) *(ṣâḥib ṭali'a)*, un redresseur de torts *(ṣâḥib maẓâlim)*, un *ṣâḥib ta'bi'a* (?), un *ṣâḥib darraǧa* (?), un chef de l'arrière-garde *(ṣâḥib al-siyâqa al-sâqa)*, un intendant pour les bêtes *(ṣâḥib al-'allafa)*, un intendant pour le marché militaire *(wâlî sûq al-'askar)* » (p. 329). Sur la manière de traiter la milice et les avantages qu'il convient de lui accorder, cf. pp. 399-401 : les règles rapportées d'après Platon peuvent aussi être interprétées comme des mises en garde ou des rappels à l'ordre à l'intention des responsables bûyides. Comparer Miskawayh, *Taǧârib*, II, pp. 96-100.

dans la société bûyide se réclament de l'*adab* philosophique, c'est-à-dire, en gros, les classes urbaines aristocratiques et cultivées. Il reste à évaluer jusqu'à quel point cet *adab* s'est infiltré dans la littérature poétique et les milieux conservateurs avant de parler d'un humanisme commun à toute la société (1). Mais quelle que soit l'extension effective au-delà des cercles d'intellectuels et des mécènes qui les entretenaient de l'image idéale du bienheureux prônée dans le *KSI*, il est utile d'en donner une description pour mieux la distinguer des autres images défendues, contemplées ou incarnées par d'autres familles d'esprit.

III. La conception de l'homme d'après le *KSI*.

Dès qu'on s'attache à définir la conception de l'homme que le *KSI* réaffirme dans un désordre impressionniste, on retrouve les problèmes posés par la méthode de composition. Il serait vain et fastidieux, en effet, de recomposer l'ouvrage en regroupant tous les passages se rapportant à une même idée et en mettant en relief le lien qui unit les diverses notions évoquées. On obtiendrait de la sorte un exposé formel — un de plus — sur l'Éthique d'inspiration philosophique, mais on laisserait échapper l'essentiel : le lien qui, en arabe, rattache la conscience linguistique à la conscience morale (2). Au lieu de plaquer sur le *KSI* un plan qui n'est pas le sien, donc en modifier profondément l'esprit, nous voudrions achever de faire ressortir celui-ci en tirant les conséquences de ce que nous disions plus haut sur le rôle de l'association d'idées et de concepts dans la méthode de composition de l'auteur. Notre but est non pas tant de retrouver la *formulation* d'un idéal — ce qui se justifierait dans le cas d'un penseur exprimant à l'aide d'une terminologie propre des conceptions personnelles — que de saisir dans son mécanisme le plus subtil, le travail d'un esprit lisant ou composant un ouvrage d'Éthique au IVe siècle de l'Hégire.

(1) Le *Nahǧ al-balâġa*, les dîwân de Mutanabbî, de Maʿarrî en particulier sont à interroger sous cet angle.

(2) Nous avons déjà noté ce lien chez Mâwardî : cf. *L'Éthique musulmane d'après Mâwardî*, in *R.E.I.* 1964.

Il y a dans le vocabulaire éthique tel qu'il s'est fixé à partir des traductions puisant elles-mêmes dans un fonds linguistique plus ancien (Coran, poésie archaïque) un aspect structural dont l'étude permet de rendre compte à la fois de la puissante emprise de toute une terminologie sur la conscience morale et de la permanence d'une conception de l'homme. Un arabisant japonais a récemment montré dans un essai peu remarqué la fécondité et la nécessité d'une approche linguistique en vue de dégager la doctrine morale du Coran (1). Sa démarche reprend, dans une perspective plus sociologique, celle que L. Massignon appliquait au « *lexique technique de la mystique musulmane* » (2). Partant de l'idée que « la terminologie éthique d'une langue donnée forme un système particulier de catégories sémantiques, nées et nourries dans un environnement sociologique et en référence avec d'autres catégories concernant d'autres domaines » (3), l'auteur montre comment le vocabulaire éthique du Coran est le plus souvent une réévaluation, un élargissement, une restriction, un enrichissement du vocabulaire bédouin attesté dans la poésie archaïque (4). Appliquant la méthode d'analyse structurale à ce vocabulaire, il arrive à dégager des complexes de notions et finalement un critère axial suivant lequel s'ordonne et s'articule toute la terminologie, donc tout le système éthique du Coran (5).

Les résultats de cette analyse constituent à la fois un exemple et un point de départ pour tout essai de définition de l'Éthique musulmane dans ses différents niveaux de sédimentation ulté-

(1) Cf. Toshihico Izutsu, *The structure of the ethical terms in the Koran*, Tokyo 1959.

(2) Cf. aussi dans la même ligne L. Gardet, *La langue arabe et l'analyse des « états spirituels »*, in *Mélanges L. Massignon*, II, pp. 215-243.

(3) Ces autres domaines laissent la porte ouverte à l'intervention de la dimension métaphysique du vocabulaire coranique et permettent de nuancer une explication que d'aucuns pourraient juger trop positiviste.

(4) Sur les limites de ce vocabulaire, cf. les indications de R. Blachère, dans *Hist. de la Litt. arabe*, II, pp. 398-405.

(5) Ce critère, c'est le grand schisme fidèle/infidèle *(mu'min/kâfir)*. La cristallisation de ce schisme dans la mentalité musulmane est parfaitement mise en évidence dans l'introduction au livre VI du *KSI.*, pp. 338-39. Les oppositions reprises par al-'Âmirî dans ce texte se retrouvent dans le tableau général que nous présentons plus loin.

rieurs. On doit retenir, en effet, que les complexes notionnels définis par le Coran ne cesseront d'imprégner les consciences musulmanes, puisque, dès l'enfance, on apprend le texte coranique par cœur et, toute la vie, on s'y réfère pour éclairer ou juger la conduite individuelle. C'est sur ce substrat permanent que se développera le processus d'élaboration et d'acquisition de la terminologie d'inspiration philosophique. Or pour celle-ci, une notion directrice et ordonnatrice — incidemment affirmée dans le Coran (1) — va rendre encore plus évident et plus obsédant le caractère structural déjà si déterminant dans le texte révélé : nous voulons parler de la définition aristotélicienne de la vertu comme un juste milieu entre deux extrêmes qui sont des vices *(wasaṭ bayna ṭarafayn)* (1). Cette définition est reprise et plus ou moins exploitée dans tous les écrits éthiques musulmans. Mais il semble que Miskawayh soit le premier à l'avoir développée selon les catégories logiques également enseignées par Aristote en distinguant la vertu genre, la vertu espèce et les vertus particulières (individu) avec, pour chacune, aux deux extrêmes, les vices correspondants. Il aboutit ainsi à un tableau exhaustif où les vertus et les vices sont présentés non seulement dans leur étroite imbrication, mais aussi dans leur relation avec les données de la psychologie, de la physiologie et de la politique : trois domaines qui engagent la condition et la nature de l'homme (2).

Ce que Miskawayh présente ainsi de façon systématique se retrouve épars et sans lien apparent dans le *KSI*. Comme son contemporain, al-'Âmirî reprend la division platonicienne de l'âme en trois puissances *(quwâ)*, la notion d'équilibre ou *'adâla*/*'adl* que l'âme raisonnable doit maintenir entre les poussées contradictoires des âmes irascible et appétitive, grâce à la pratique des vertus cardinales : sagesse, courage, tempérance. Au départ, chez l'enfant, l'âme ou le caractère *(ḫuluq)* apparaît comme une somme indifférenciée de possibilités : selon qu'elle

(1) Cf. II, 143 : « Ainsi, nous avons fait de vous [Croyants !] une Communauté éloignée des extrêmes » *(Ummatun wasaṭun)* (trad. R. Blachère). Cf. G. von Grunebaum, *Concept and fonction of reason in islamic Ethics*, in *Oriens*, 1962, vol. XV.

(2) Cf. *Tahḏîb*, livres I-III.

est réceptive ou rétive à la bonne éducation — elle-même conditionnée par l'existence d'un bon père, d'un bon maître et d'un bon gouverneur (1) — l'âme cheminera vers le bonheur suprême *(sa'âda quṣwâ, muṭlaqa, 'aqliyya)*, s'arrêtera au bonheur humain, immédiat, limité *(insiyya-dunyâ-muqayyada)*, ou alors se précipitera dans le malheur, le mal. Al-'Âmirî ne s'intéresse pas — du moins dans le *KSI.* — aux spéculations métaphysiques auxquelles conduit nécessairement la notion d'ascension de l'âme vers le bonheur suprême. Mais dans la mesure où « sa » psychologie, « son » éthique et « sa » politique s'inscrivent dans le sillage néo-platonicien et aristotélicien, on peut penser qu'il se rangeait comme tous ses émules à la théorie des cieux et des intellects hiérarchisés. Ainsi, le bonheur suprême semble bien consister pour lui comme pour tous les *falâsifa* en ce Plaisir ineffable qu'éprouve l'intelligence spéculative *(al-nafs al-nâṭiqa-l-naẓariyya)* à contempler la Beauté de l'Un.

Ces brèves notations suffisent à suggérer cette vision « totalitaire » et unitaire de l'homme-au-monde présente dans le *KSI* et commune à la philosophie médiévale. Pour mieux évoquer les retentissements en chaîne que chaque terme prégnant produit nécessairement dans l'esprit de l'initié, pour mieux matérialiser ce caractère structural du vocabulaire éthique que nous venons de noter, nous proposons de grouper dans un tableau schématique les concepts-clefs dont se sert al-'Âmirî. On verra que les implications mutuelles des « corrélatifs opposés » (2) sont telles qu'on peut reconstruire tout le système en partant de n'importe quel niveau, de n'importe quel concept.

Suivant un symbolisme consacré par le Coran *(aṣḥāb al-yamīn/ aṣḥāb al-šimāl)*, nous représentons le bonheur et ses composantes à droite, le malheur et ses composantes à gauche. On remarquera que les flèches partent toutes du monde de la multiplicité *(kaṯra)* pour aboutir à l'âme qui, dans sa phase d'indétermination, est tiraillée entre les forces du bien et les

(1) Ces trois termes réfèrent aux trois sciences : *tadbīr al-manzil, ta'līm, tadbīr al-madīna.*

(2) Expression de L. Gardet pour traduire la *muqâbala* dont usent souvent les ṣûfîs : cf. *Mystique musulmane*, Vrin 1961, p. 89. En Éthique, les termes s'opposent sans se compléter comme en mystique.

forces du mal *(ḫayr/šarr)*. Inversement, les flèches redescendent de l'âme raisonnable enfin libérée de toute passion *(infi'āl)* vers les réalités terrestres soumises à la loi de la génération et de la corruption *(al-kawn wal-fasād)*, c'est-à-dire au changement, à l'incertitude, à la chance et au hasard *(al-ǧadd wa-l-ittifāq)*. C'est grâce à cette intervention constante de l'âme raisonnable que les hommes se reconnaissent solidaires dans la Cité et visent à instaurer entre eux des liens d'amitié *(ṣadâqa)*, voire d'amour *(maḥabba)* (1). Mais tant qu'ils ne dépassent pas le bonheur immédiat et limité *(sa'âda dunyâ muqayyada)*, ils demeurent exposés aux caprices de la chance et du hasard ; un déséquilibre des humeurs, un roi injuste ou un père ignorant sont autant de menaces susceptibles d'interrompre la marche vers le bonheur, ou de livrer, dès le départ, l'âme à l'abandon *(ihmâl)*, donc au vice *(raḏîla)*. (Voir tableau ci-contre).

Outre les associations et les parallélismes qui apparaissent dans notre tableau, on peut relever dans le *KSI* d'autres couples et d'autres enchaînements de notions que nous n'avons pu figurer faute d'espace et aussi pour ne pas compliquer la lecture du schéma. Pour bien mesurer le champ sémantique, l'efficacité suggestive et, finalement, le pouvoir contraignant sur la conscience de chaque terme retenu dans le tableau général, il suffit de relever les noms des vices représentant le défaut et l'excès *(naqṣ/farṭ)* conformément à la règle du juste milieu. Nous obtenons ainsi les complexes suivants qu'il est intéressant de comparer avec ceux fournis par d'autres moralistes, en particulier Miskawayh, *Tahḏîb*, pp. 21-35.

(I)

ǧubn-faz' ←— *NAĞDA (Šağâ'a)* —→ *ḫaqaḥḥum*

↓

istihâna ←———— *Ḥilm* ————→ *ġaḍab-ḫarad-ḫa'r-intiqâm*

↓

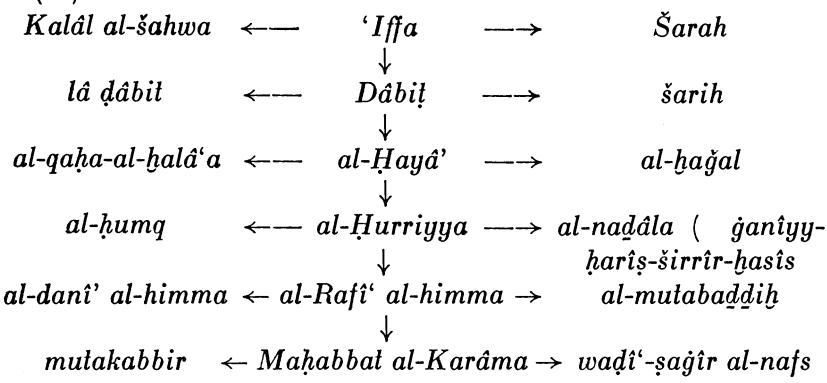
Ṣabr

↓

Ḥazm

(1) Précisons que dans les pages consacrées à l'amour *(maḥabba)* (135-144), al-'Âmirî reprend les définitions et les analyses d'Aristote principalement, mais ne parle pas de l'amour de Dieu comme on pourrait s'y attendre. La façon dont il traite ce thème est à rapprocher de celle de Tawḥîdî dans *K. al-Ṣadâqa*.

(II)

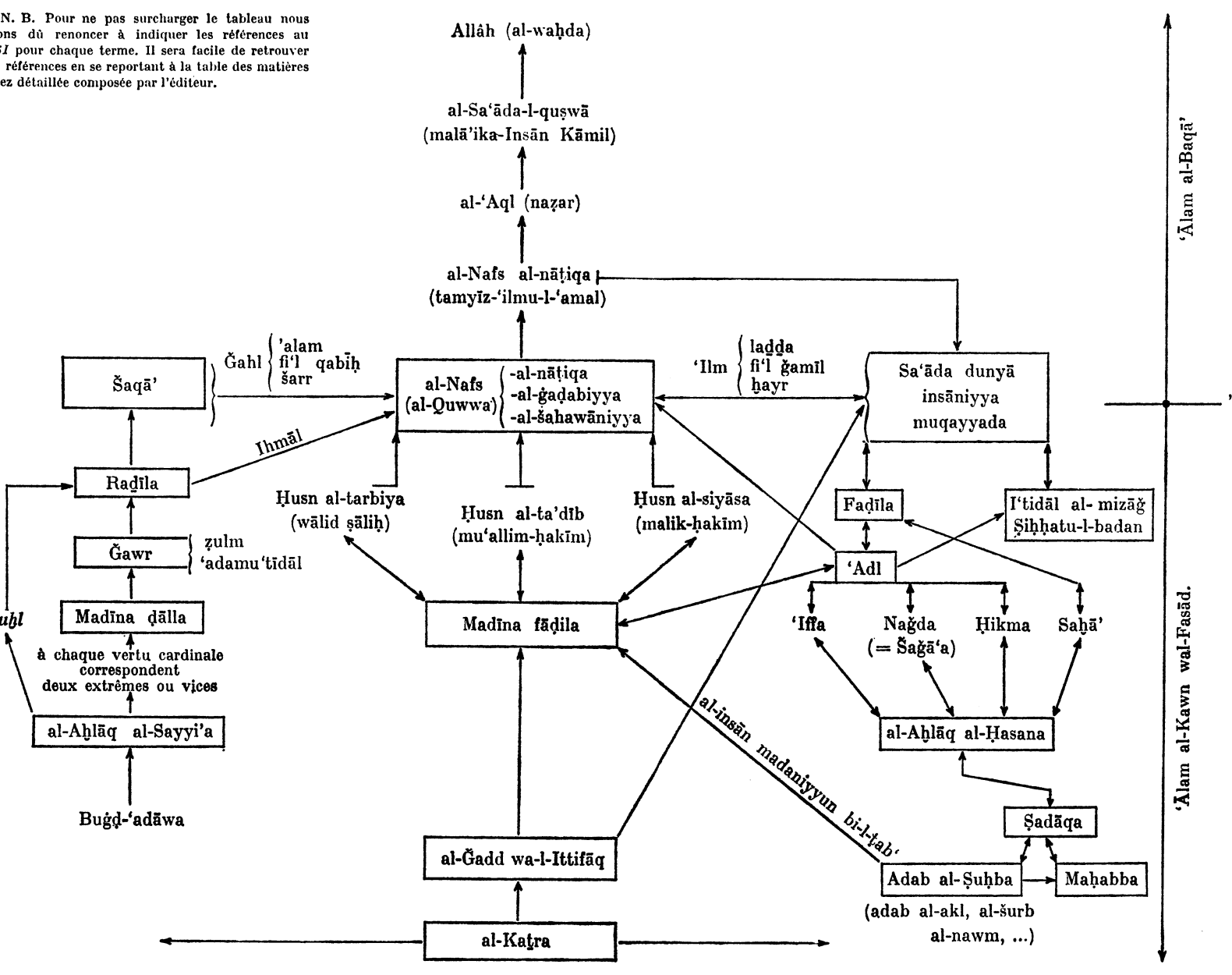


Pour compléter ces données, signalons enfin quelques couples importants comme *'abd/ḥurr ; sâ'is/masûs ; ṭâ'a/ma'ṣiyya ; 'âlim/muta'allim ; nâfi'-ḫayyir-laḏîḏ-ğamîl/ḍârr-širrîr-'alîm-qabîḥ ; iḍâl/naqṣ ; irâda-iḫtiyâr/hawâ-ḍarûra ; 'aql-'ilm-yaqîn-ḥaqq-fawz/hawâ-ğahl-šakk-bâṭil-halak ;* etc.

Toute cette terminologie est fondée, comme on le voit, sur l'opposition qu'il serait trop simple de qualifier de manichéenne, entre le Bien et le Mal, le Bon et le Méchant, le Bienheureux et le Malheureux. Que la motivation de cette opposition prenne les dimensions d'une construction philosophique ou s'en tienne aux impératifs religieux, les bonnes mœurs *(al-aḫlâq al-ḥasana)* auxquelles l'« honnête homme » *(adîb-ẓarîf)* doit conformer sa conduite renvoient, en définitive, à un même schématisme conceptuel. En d'autres termes, la leçon d'un philosophe comme al-'Âmirî ou Ibn Sînâ ne diffère guère dans son expression et sa portée *pratique* de celle d'un ṣûfî comme al-Sulamî, d'un cadi comme Mâwardî, d'un théologien comme Ġazâlî [1]. Il apparaît donc que la réflexion éthique en Islam, bien qu'elle se soit alimentée à des sources diverses, a conservé au long des siècles une fixité qui s'explique par la permanence tant des cadres

(1) Il faut aussi penser aux écrits d'Ibn al-Muqaffa', aux *'Uyûn al-aḫbâr* d'Ibn Qutayba, au *Bayân wa-l-tabyîn* de Gâḥiẓ, au *'Iqd al-fartd* d'Ibn 'A.Rabbih, aux *Zuhdiyyât*, etc. L'étude du vocabulaire éthique de toute cette littérature permettrait de dégager un fond commun à la conscience arabo-islamique. C'est à partir de ce fonds qu'il convient d'étudier ensuite les tonalités mystique, philosophique, théologique, juridique...

N. B. Pour ne pas surcharger le tableau nous
ons dû renoncer à indiquer les références au
I pour chaque terme. Il sera facile de retrouver
références en se reportant à la table des matières
ez détaillée composée par l'éditeur.



linguistiques que des cadres sociaux qui l'ont étroitement conditionnée.

On nous reprochera peut-être d'avoir accordé tout au long de cette étude plus de place aux parenthèses méthodologiques qu'à l'étude même du *KSI*. C'est que, dans notre esprit, cet ouvrage vaut plus par l'ensemble de la production à laquelle il s'intègre que par son contenu propre. Il importait donc de le prendre pour ce qu'il est : un exemple illustrant une manière d'écrire, de réfléchir et d'enseigner au IVe siècle de l'Hégire, un document pour l'historien qui cherche à entrer dans les sentiments, dans les perspectives de pensée et d'action des musulmans au moyen âge. Et le document est ici d'autant plus probant qu'il est corroboré par toute la littérature d'*adab* dont il fait partie et à laquelle il convient d'appliquer la même méthode d'approche.

Mohammed ARKOUN
(Paris)

* * *

LEXIQUE

ʿAbd : esclave
Adab : éducation, règles de bonne conduite.
ʿAdâwa : hostilité.
ʿAdl- Adâla : justice.
Aḫlâq ḥasana : bonnes mœurs.
Alam : douleur.
ʿÂlam : univers.
ʿAql : raison, intelligence, intellect.

Badan : corps humain.
Bâṭil : faux.
Baqâʾ : pérennité.
Buḡḍ : inimitié.
Buḫl : avarice.

Ḍâbiṭ : continent.
Ḍâlla (madîna) : égarée (Cité).
Danîʾ : bas, vil.
Ḍârr : nuisible.
Ḍarûra : nécessité.

Faḍîla : vertu.
Fâḍila (madîna) : vertueuse (Cité).
Fasâd : corruption.
Fawz : salut.
Fazaʿ : peur.

Ġaḍab : colère.
Ġaḍabiyya (nafs) : irascible.
Ǧadd : chance.
Ǧahl : ignorance.
Ǧamîl : beau.
Ġaniyy : riche.
Ǧawr : injustice.
Ǧubn : lâcheté.

Ḫaǧal : honte, timidité.
Ḥakîm : sage.
Ḫalâʿa : débauche.
Halâk : perdition, ruine.
Ḥarad : rancune.
Ḥarṣ : avide.

Ḥasīs: chiche, mesquin.
Hawâ: passion.
Ḥayâ': retenue, réserve.
Ḫayr: bien.
Ḫayyir: homme de bien.
Ḥazm: fermeté de caractère.
Ḥikma: sagesse.
Ḥilm: magnanimité.
Himma: dessin (élevé).
Ḫuluq: caractère.
Ḫumq: sottise (de celui qui reçoit moins qu'il ne donne).
Ḥurr: libre, libéral.
Ḥurriyya: libéralité.

Iffa: tempérance.
Iḍâl: surplus.
Ifrâṭ: excès.
Ihmâl: abandon, négligence.
Iḫtiyâr: choix.
'Ilm: science.
Infi'âl: passion (subie).
Intiqâm: vengeance.
Irâda: volonté.
Istihâna: dédain.
I'tidâl: équilibre.
Ittifâq: hasard.

Kalâl: réduction, fatigue.
Kâmil: parfait.
Karâma: honneur (reçu).
Kaṯra: multiplicité.
Kawn: génération.

Laḏḏa: plaisir.

Madîna: cité.
Madaniyy: politique.
Maḥabba: amour.
Malik: roi.
Ma'ṣiyya: rebellion.
Masûs: dirigé.
Mizâǧ: tempérament.
Mu'addib: éducateur.
Mu'allim: maître.
Muqayyada (sa'âda): limité.
Muta'allim: élève.
Mutabaḏḏiḫ: hautain.
Mutaṣallif: vantard.

Naḏâla: abjection (de celui qui reçoit plus qu'il ne donne).
Naǧda: courage.
Naqṣ: défaut.
Nâṭiqa (nafs) : raisonnable.
Naẓar: spéculation.

Qabīḥ: laid.
Qaḥa: effronterie.
Quṣwâ (sa'âda) : suprême.
Quwwa: puissance, faculté.

Raḏîla: vice.
Raft'ul-himma: âme noble.

Ṣabr: constance.
Ṣadâqa: amitié.
Šagâ'a: courage.
Ṣagîr-ul-himma: âme basse, mesquine.
Šahawâniyya (nafs): appétitive.
Saḫâ': générosité.
Sâ'iṣ: dirigeant.
Ṣâliḥ: utile, convenable.
Šakk: doute.
Šaqâ': malheur.
Šarr: mal.
Šarah: avidité, gloutonnerie.
Sayyi': malfaisant.
Siyâsa: politique.
Ṣiḥḥa: validité.

Ṭâ'a: obéissance.
Ṭab': nature, entitative.
Ta'dîb: éducation-formation.
Ṯa'r: vengeance.
Tarbiya: éducation (de l'enfant).
Taqaḥḥum: précipitation.

Ufuq: horizon.

Waḥda: unité.

Ẓarîf: raffiné.

ÉTAPES DE LA SOCIÉTÉ ÉGYPTIENNE CONTEMPORAINE

La période ici considérée s'encadre entre deux faits dont la signification déborde l'histoire de l'Égypte, et, justement peut-être parce qu'elle la déborde, en avive la spécificité. Deux faits, ou plutôt deux grappes de faits, encadrent toute une période de l'histoire locale et de l'histoire mondiale. Au début, les transformations qu'illustrent l'ouverture du Canal de Suez (1869), l'institution de la Caisse de la Dette (1876), et la mise en tutelle d'abord indirecte, puis directe (1882) du pays. Au terme, la nationalisation du même Canal (1956) et divers événements nationaux et internationaux, consacrant la récupération par l'Égypte de sa pleine initiative.

Une symétrie impressionnante ressort de ces deux séries de faits. L'une et l'autre sont d'ordre technique, économique et politique. Mais le sens s'inverse de l'une à l'autre. D'un côté, le contexte d'un capitalisme de monopole, arrivé à l'âge adulte, et s'élançant à la conquête de l'univers. De l'autre celui d'une gestion étatique, à visées socialistes, et perçue comme le meilleur instrument de réintégration nationale. Là s'inaugure, par une performance retentissante, un système fondé sur le progrès matériel et les stratégies bancaires. Ici éclate une approche décisive de la décolonisation, mouvement qui, non moins que le premier, ambitionne de s'étendre à toute la Terre, et se fonde sur la technologie. Dans les deux cas, la mutation physique, ses implications économiques et financières, une signalisation d'images et de paroles, la démarche des individus et des foules, l'émotion humaine, la violence et l'idéologie : tous ces « aspects », tous ces « facteurs » ou tous ces « modes » se répondent et concourent

à doter un moment historique de sa signification, laquelle, répétons-le, s'inverse de l'un à l'autre.

Le terme initial, comme le terme final, engagent l'historien, par un caractère complexe et multiforme, à ne point limiter sa saisie à une seule série de phénomènes, mais à scruter l'évolution en tant que globale. Cela ne suppose d'ailleurs aucune idée préconçue sur tel ou tel caractère dominant, ou sur la connexion entre composantes d'une totalité en marche. Ce problème sociologique par excellence s'éclairera peut-être en cours de route, et l'on essaiera en conclusion de faire le point de quelques résultats. Mais pour l'instant, réservons ces préoccupations théoriques, et ne cherchons qu'à déterminer si et comment, à l'intérieur de la période délimitée, ont joué des rythmes plus courts.

Profil politique.

Il y a bien longtemps déjà que les exposés historiques ne s'en tiennent plus à la commode division par règnes ou législatures. Et, dans le cas de l'Égypte, la division par régimes, et, à l'intérieur de ceux-ci, par périodes ministérielles, serait à bien des égards contestable. Cependant, le changement de signe politique peut traduire, dans une histoire coloniale ou semi-coloniale, des changements d'une grande portée concrète. Il n'est pas indifférent que la période ici examinée s'encadre entre les dates diplomatiques et militaires telles que l'instauration d'un contrôle financier franco-britannique (1875) et l'occupation anglaise (1882) d'une part, et d'autre part la liquidation finale de cette mainmise par l'évacuation (1954). Ce ne sont là, il est vrai, que des dates grossières, entre lesquelles interviennent nombre d'événements moins considérables, mais de même ordre, susceptibles de déterminer des sous-périodes. D'autre part, l'investissement du pays par un pouvoir colonial, qui d'ailleurs évitait de dire son nom, ne se fait pas d'un coup. Ce n'est croyons-nous, qu'au moment où le dominateur dispose, à l'intérieur du gouvernement local, des trois postes essentiels de conseiller aux Finances, à la Justice et enfin et surtout à l'Intérieur, lequel contrôle en fait la police et l'administration locale, que son système est en place.

Alors, depuis quatre ou cinq ans déjà, le spectre de la banqueroute a été écarté. Le mouvement mahdiste a commencé son reflux. La mise au pas du khédive Abbas II par Lord Cromer matérialise une suzeraineté, qui se confirmera en 1914 par l'instauration du Protectorat. C'est entre 1890 et 1905 que se situe l'apogée du régime colonial. Les résistances de certains membres du gouvernement khédival, l'obstruction et la surenchère des Français ne peuvent inquiéter sérieusement un pouvoir, qui pousse à un degré inégalé l'économie des moyens militaires. Ce n'est là, il est vrai, que le dessus des choses. Nous aurons à savoir où et comment s'agite alors l'identité égyptienne.

Quoi qu'il en soit, l'incident de Danchway, et le départ de Lord Cromer rompent l'euphorie. Un premier nationalisme se fait jour. Passées les années de guerre, la révolution égyptienne qui, dès 1919, engage de larges masses populaires, ouvre une nouvelle phase. La promulgation d'une Constitution (1923), et le Ministère Zaghlûl (1924) marquent l'aboutissement d'une tension dramatique. Bien que la chance d'un nouveau départ soit malheureusement manquée, le jeu constitutionnel et le ministère de majorité demeureront un modèle de référence pour la période consécutive, qui va durer le laps d'une génération (1924-1952).

Cette phase subit naturellement le contrecoup des vicissitudes internationales, telles la crise économique de 1929-1932 et la seconde guerre mondiale. Cependant, sur le plan interne, la lutte du Wafd, du Palais et de la Résidence, avec les conjonctions et disjonctions variables de chacun de ces termes avec les deux autres, l'alternance de ministères avancés ou modérés, décrivent un zig zag dans le détail duquel on ne peut s'engager. Sur un fond général de démoralisation croissante de la vie publique, et de violence toujours plus malaisément refoulée, la discorde grandit entre l'institution et la vie réelle. Accélérations et freinages s'exercent, avec le même insuccès. Alternativement, les triomphes électoraux du Wafd, les tentatives de dictature du Palais, les dissolutions de la Chambre et les suspensions de la Constitution, morcellent une durée intense et confuse, mais dont deux moments principaux paraissent être le ministère Çidqi (1930-sept. 1933), caractéristique des freinages, et le troisième

ministère Nah'h'âs (1936-37), caractéristique des accélérations. Les difficultés du second après-guerre aggravent encore les distorsions de la vie politique, et culminent, dans le pire, à la campagne de Palestine, qui fait éclater l'impuissance et les compromissions du système. La période s'achève par un coup d'état, qui deviendra, par degrés, une Révolution.

Le pays change de face.

L'histoire pouvant se définir comme échange entre la société humaine et le milieu physique, il est naturel qu'en celui-ci s'inscrivent les mutations subies et qu'il puisse les révéler à une lecture suffisamment attentive. Comme il serait impossible de détailler, en perspectives échelonnées, tout un siècle de mutation écologique, je me bornerai à deux exemples, l'un tenant de près au mouvement des techniques, l'autre traduisant de façon plus subtile l'évolution des attitudes collectives.

a) L'Égypte n'avait certes pas attendu l'ingérence franco-anglaise pour évoluer d'un système hydraulique à un autre, à savoir du régime de l'inondation annuelle à celui de l'irrigation pérenne. J'ai montré ailleurs les effets d'une telle substitution. Ils s'affirment progressivement tout au long de la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Il suffit de voir avec quel soin les *Khiṭ'aṭ'* de 'Alî pacha Mubârak mentionnent les réalisations de canaux principaux ou secondaires *riyâḥ'*-s ou *ṭur'a*-s, pour s'aviser de l'intérêt justifié que porte à ces transformations un aussi bon observateur. Mais l'époque que nous étudions voit en la matière des progrès encore plus démonstratifs. Les ingénieurs britanniques rendent effective l'amélioration, attendue depuis quarante ans, du barrage du Delta. Surtout, ils construisent le barrage d'Assouan. Entre ces deux dates (1890-1902) s'inscrivent d'autres phénomènes, que nous avons commencé à étiqueter sous la rubrique d'apogée coloniale. Les améliorations réalisées par la suite (exhaussement d'Assouan, construction de nouveaux ouvrages) seront loin d'exercer le même choc et d'imprimer à la vie paysanne la même intensification. Il faut retenir, dans le tracé d'un profil historique, cette phase ascendante à laquelle sont attachés les noms de Garstin, Scott-Moncrieff et Willcocks.

Sans doute les chiffres optimistes qui traduisent la poussée des superficies récoltées, le progrès de l'investissement rural,

dissimulent-ils d'autres phénomènes dont, croyons-nous, la petite paysannerie a fait les frais surtout depuis le milieu du siècle. Les historiens et les politiques, frappés par la carence de l'opposition dans les débuts du régime britannique, n'ont guère vu de lien entre l'assujettissement politique et le « brigandage » qui désole les campagnes, et où je vois à la fois une forme de résistance, et l'indice de profondes perturbations. Il n'est pas jusqu'à la suppression de la corvée, thème philanthropique dont joue le pouvoir colonial, qui ne recouvre en fait l'éclatement des vieilles solidarités et la substitution progressive de l'endettement individuel à la dépendance patriarcale. Corrélativement se développe, dans les années 1890, une bourgeoisie rurale, reconnaissable à l'utilisation des pompes à vapeur, *wabûr*. La croissance latifundiaire, l'émiettement parcellaire et la paupérisation du fellah, qui se poursuivent entre les personnages ainsi mis en place, n'ont plus cessé de s'aggraver depuis, au point que la réforme agraire finisse par apparaître, de façon de plus en plus pressante, comme un synonyme de moralité politique et de mesure de salut public.

b) Pendant tout ce temps se poursuit, selon un rythme plus complexe, l'évolution du paysage urbain. Prenons comme exemple le Caire.

C'est à l'époque d'Ismaïl qu'a commencé, à partir surtout de 1865, le grand urbanisme. Il est alors centré autour de l'Uzbékiyéh, dont, significativement, al-Muwaylih'i fera le cadre de son *H'adîth 'Îsâ b. Hichâm*. La sécante qui en part en direction de la Citadelle, et dont le percement fut l'œuvre de 'Alî pacha Mubârak, inaugure (1873) une politique d'aménagements — avec ses deux aspects de destruction et de réfection — qui se poursuit encore de nos jours. La polémique à laquelle participe en 1882-1883 l'archéologue Rhoné illustre le conflit qui s'élève entre deux conceptions de la ville orientale : conservatoire de l'antique, et partant musée pour les autres, ou réceptacle du neuf, topologie d'une croissance ? C'est la seconde thèse, évidemment, qui a prévalu, mais non sans dégâts.

A cette époque se développent, sur plan géométrique, de nouveaux quartiers sis à l'Ouest de la vieille ville et qui atteindront plus tard le Nil. Le Caire prend de jour en jour figure de

capitale, et lance de hardies créations périphériques, comme H'elwan, puis Héliopolis, etc. Ce n'est pas seulement le tracé des rues qui change, mais aussi le plan des maisons, et cela correspond à l'évolution des mœurs, dans les couches même modestes de la population. L'équipement municipal se poursuit, s'efforçant de résoudre, parfois difficilement, des problèmes tels que l'évacuation, l'éclairage et l'adduction d'eau. L'importance corrélative des grands services concédés à des sociétés étrangères, et des spéculations qui s'ensuivent, illustre une époque. La fièvre de construction, à quoi conspirent la poussée de placements à la moderne, et le goût traditionnel du faste, connaît aussi d'amères retombées : lors de la crise de 1907 par exemple.

La progression démographique devient terrible. La ville compte en 1930 1.161.000 habitants : deux fois plus qu'en 1900, trois fois plus que du temps d'Ismaïl. Cette progression, qui s'accélère encore, développe, à côté des vieux quartiers, plus ou moins déchus, et des quartiers neufs, voués à la population levantine, aux étrangers et à une bourgeoisie occidentalisante, les quartiers pauvres, faubourgs ou ghettos qui posent à l'urbanisme contemporain de si sévères problèmes.

Ce pullulement pose aussi un problème politique. Depuis 1919, la foule est devenue un acteur essentiel et remuant, que ne contiennent plus toujours ni la police, ni les partis, ni les petits *leaderships* de quartier. La manifestation massive, aux conséquences parfois sanglantes, met en difficulté les agitateurs eux-mêmes. Ce n'est pas un hasard que l'incendie du Caire, sorte d'apothéose dans le pire (janvier 1952) prélude de très près à la fin d'un régime.

I. — L'ÉGYPTE ET LA QUANTITÉ

Les faits jusqu'ici allégués procèdent de deux ordres de choses diamétralement opposés. La chronique politique permet les datations les plus péremptoires, et attire de plus l'attention de l'opinion interne et externe, donc celle du chroniqueur. Nul doute cependant que le mouvement fondamental qu'illustrent les transformations du paysage rural et du paysage urbain, ne révèle une réalité plus profonde. La véritable histoire semble

donc s'inscrire dans le rapport de ces bases avec ces vicissitudes. Or toute vie sociale consiste dans l'organisation et, jusqu'à un certain point, dans la prise de conscience d'un tel rapport par le groupe qui le vit. Dans quelle mesure la chronologie haletante de la vie politique d'une part, la longue durée des mutations fondamentales d'autre part, se composent-elles en rythmes liés à l'exercice des diverses activités sociales et au développement des idéologies ?

Pour tenter de répondre à cette difficile interrogation, il faudra étudier successivement, et dans un ordre de complexité croissante, ce qui touche le plus directement au mesurable, à savoir l'économie ; puis, les mouvements que révèlent et consacrent des nouveautés institutionnelles, traduisant l'effort normatif de la société ; enfin, ce que j'appellerai « la durée subtile », et qui met en jeu des phénomènes encore plus délicats.

Commençons donc par recueillir les données le plus facilement chiffrables, en passant de celles qui s'offrent déjà toutes déduites, sous une forme abstraite (statistiques, finances), à celles qui tiennent indistinctement à la vie concrète.

a) L'Égypte était depuis toujours le pays des dénombrements. En matière agricole notamment, dans des vues de fiscalité ou de production, la statistique était déjà née, encore que sur des modes traditionnels laissant beaucoup de place à l'interpolation et à l'estimation. Le premier recensement date de 1882. Chaque ministère mènera depuis lors ses propres computs. Mais une date de départ essentielle est constituée par l'institution d'un *Service de Statistique* en 1905. Il rendit de grands services, quoique opérant sur des données et avec des méthodes laissant parfois à désirer. Ce n'est qu'avec le Plan, sous le nouveau régime, que devait être fourni l'effort d'organisation décisif : une commission centrale de Statistique est créée en 1957. De l'art de la « conjecture » à la science de la « conjoncture », sans jeu de mots, encore que le terme arabe de *takhmîn*, choisi pour rendre la seconde notion, prête à ambiguïté, un long périple aura été accompli.

b) Une succession de strates se distingue dans l'*histoire bancaire* du pays. La mise en place s'était opérée, à partir de 1850, dans un contexte de spéculation cosmopolite. C'est l'époque des « dévorants », dont la chronique est intimement liée à celle de dépenses d'infra-structure et de prodigalités khédiviales. La déposition d'Ismaïl, la consolidation de la « Dette », mesures génératrices d'effets importants dans tous les domaines, concluent cette première phase. C'est sur cette conclusion que s'ouvrait notre enquête.

Coïncidence significative, le Crédit lyonnais a ouvert, en 1874, son active succursale d'Alexandrie.

Depuis 1875, des établissements locaux, gérés par des Levantins, pratiquent la « pénétration » spéculative des campagnes, et s'affairent à la mise en œuvre de l'économie cotonnière. Prospérité des nantissements fonciers autour de 1900. Malaise des Banques d'affaires ; pause relative dans l'institution d'établissements nouveaux de 1885 à 1904. C'est l'époque où se dégagent, sur les ruines de l'ancienne aristocratie, une bourgeoisie latifundiaire et une bourgeoisie commerçante, celle-ci pour large part d'origine syro-libanaise.

Crise de 1907. Elle entraîne des faillites nombreuses et la concentration des comptoirs financiers. Cependant le capital des sociétés grossit. La pratique du dépôt, et des opérations bancaires, favorisée par l'expansion du papier monnaie et l'inflation de guerre, va se généraliser, et s'étendre de plus en plus aux couches riche et moyenne de la population.

Après la première Guerre mondiale, nouvelle phase de fondation d'établissements égyptiens, et de succursales égyptiennes d'établissements étrangers. C'est une période de vive activité. La création de la Banque Misr (1921), à l'initiative de T'al'at H'arb, marque un important point de départ. Concurremment, la National Bank voit ses dépôts passer de 18 millions de £. E. en 1930 à 27 en 1940 et 70 en 1947. C'est une ère d'« égyptianisation » transactionnelle et réformiste.

Depuis 1938, la National Bank se transforme progressivement en Institut central. Le dirigisme de la Seconde guerre mondiale provoque des modifications dans la pratique des diverses entreprises, qui empruntent de plus en plus leur trésorerie à la National Bank. Ce style nouveau se prononcera de plus en plus dans les toutes dernières années, à mesure que s'avivera l'orientation dirigiste du nouveau régime.

c) La mise en place *fiscale* tarde jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, et le système ainsi instauré durera sans guère de changement jusqu'en 1930, date du règlement douanier. La pression des intérêts étrangers, le régime des capitulations, qui ne sera abrogé qu'en 1938, sont en grande partie responsables de cette inertie, laquelle, depuis l'époque de Farîd, constitue un argument des leaders nationaux auprès de l'opinion. Le règlement de 1930, qui rétablit la liberté de taxation du gouvernement, abroge un régime outrageusement favorable à l'importation étrangère, et qui avait culminé au début du siècle lors de l'institution d'un droit d'accise étendu aux cotonnades locales. Depuis 1939, et surtout à partir de la fin de la guerre, la réglementation fiscale se précise et s'aggrave, pour des raisons tenant à l'alourdissement de la machine de l'état et à un sentiment de plus en plus énergique des nécessités de l'édification économique et de l'équité sociale.

d) Tout au long de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, l'Égypte a vendu plus qu'elle n'achetait. D'où carence quant à l'équipement interne, et thésaurisation entre les mains d'une minorité encline aux dépenses de prestige et à la spéculation. Le solde positif du *commerce extérieur* fut, jusqu'à une époque récente, fallacieusement présenté comme un signe de santé économique.

Or, un changement structural se produit au XX^e^ siècle. La balance, qui était restée largement positive de 1910 à 1919 ((67,7 millions de £. E.), puis neutre dans les dix ans postérieurs, devient déficitaire dans

les décennies suivantes, et ce déficit s'accroît dramatiquement : 8,4 (1930-1939), 95,7 (1940-1949), 50 (1950-1959).

1930 a opéré le grand tournant en matière de commerce extérieur, du fait du règlement douanier et des effets cumulés du protectionnisme et de la prise de conscience politique. De 1931 à 1938 : effondrement des importations alimentaires (de 23 à 15 %) et de cotonnades (de 24,7 à 19,1 %). L'Égypte cherche à se suffire, au moins en matière de consommation interne, et y a largement réussi.

La seconde Guerre mondiale constitue une autre étape importante : croissance des importations de blé et de maïs, de produits pétroliers, d'outillages et de machines (ce poste triple par rapport à l'avant-guerre). En matière d'exportations, le recul relatif du coton, surtout marqué à partir de 1952, constitue le trait le plus significatif. Le pays cherche à échapper à la monoculture et aux servitudes de circuits économiques par trop contrôlés de l'étranger. Il ne sera pas pour autant à l'abri de difficultés résultant d'une pénurie en devises fortes, et auxquelles les rentrées du Canal et les ressources du Tourisme n'apportent pour l'instant qu'une insuffisante contrepartie.

e) Le profil de cette *histoire monétaire* est dominé par sa longue dépendance à l'égard du sterling. Depuis un décret du 30 octobre 1916, les bons du Trésor britannique comptaient dans l'encaisse-or de l'Institut d'émission. Cette liaison étroite entraînait sur la balance des paiements, et, de façon plus concrète, sur le financement de la campagne cotonnière et sur le coût de la vie, des effets dans le détail desquels l'enquête spécialisée devra s'engager. En gros, les avantages d'un tel régime devaient apparaître comme de plus en plus lourdement grevés par ses désavantages : soit, principalement, l'impossibilité pour le pays de disposer à sa guise de ses profits de guerre (100 millions de £. E. pour la première Guerre mondiale, 400 pour la seconde) ; un manque d'initiative par rapport aux grands rythmes de l'évolution monétaire mondiale ; bref, des limitations qu'une bourgeoisie de mieux en mieux armée du point de vue technique, et aux appétits croissants, ne pouvait pas ne pas ressentir avec de plus en plus d'impatience.

A cela s'ajoutèrent les effets, vivement commentés et incriminés, des dévaluations du sterling (en 1920 et en 1949), et de la baisse des titres britanniques. Plus généralement, l'hésitation et les échecs des politiques monétaires occidentales, durant l'entre-deux Guerres, ont dû contribuer à démoraliser les tenants de la dépendance, et à encourager des éléments plus hardis à la recherche de nouvelles solutions. Une enquête spécialisée devrait ici encore fournir davantage de précisions. Et l'histoire politique et économique, voire l'histoire secrète, distingueraient peut-être quelques liaisons entre ces vicissitudes et celles du pouvoir. Contentons-nous pour l'instant de faire ressortir trois moments importants :

1) Une mise en place, dont l'étape importante fut la création de l'Institut d'émission en 1898, mais qui durera en fait jusqu'à la première Guerre mondiale.

2) L'Entre-deux guerres soumis, par contre-coup, aux incertitudes de la situation monétaire occidentale, et les aggravant par le jeu de tendances propres, et du fait de l'assujetissement colonial.

3) Le second après-guerre, caractérisé par des besoins de plus en plus chèrement éprouvés et le recours de plus en plus prononcé au dirigisme monétaire.

f) En gros l'histoire économique du pays est dominée, depuis les années 1860, par l'exportation cotonnière, qui fait dépendre la vie agricole, la structure sociale et même la politique nationale d'un commerce international dominé surtout par la place de Liverpool. Cette liaison entre les lois abstraites du marché mondial et l'écologie égyptienne, si l'étude pouvait à la fois la préciser dans ses moments et la diversifier dans ses modes, permettrait de saisir une réalité essentielle, et ressentie comme telle, de cette histoire. Nous ne pouvons encore verser au dossier de cette étude que quelques données provisoires.

La statistique de l'*exportation cotonnière* qui, depuis 1864 jusqu'à 1958, n'est jamais tombée au-dessous de 70 % de la valeur totale des exportations générales, fait ressortir :

— un premier bond : de 10 à 15 millions de £. E. de 1898 à 1900 ; la progression se poursuivra par un autre bond de 18 millions à 25 millions en 1904-1907 ;

— une chute au début de la première Guerre mondiale : 1913-1914 retombe, passagèrement, au chiffre de 1905 ;

— une montée en chandelle salue la fin des hostilités. La campagne 1919-1920 s'élève à plus de 105 millions. La dénivellation est brusque par rapport à la campagne précédente (36,5 millions), et plus encore par rapport à la campagne suivante (26 millions) ;

— le rétablissement du premier après-guerre culmine en 1924-1925 à 61 millions ;

— ensuite, baisse caractéristique, avec un étiage de moins de 20 millions de 1931 à 1933, années de crise mondiale. Relèvement à partir de 1934 ;

— ce n'est qu'en 1943-1947 que la valeur de l'exportation cotonnière remonte à celle d'avant la crise. Il est vrai qu'elle triple et double, respectivement (en équivalence de pouvoir d'achat), dans les années 1948-52 et 1953-56.

Cette alternance s'interprète tout d'abord en termes de *fluctuation* économique. Les évaluations doivent certes faire entrer en ligne de compte des éléments autres que l'exportation cotonnière, d'autant que la proportion du revenu rural par rapport au revenu général est tombée de 60 % (1910) à 32 % (1958). Cependant, la connexion de la réalité locale avec l'évolution du marché mondial reste d'autant plus impérieuse que le pays dépend, pour ses ressources en devises, de la commercialisation du coton. Il reste donc soumis aux chances de la monoculture. L'ensemble se résout en cycles alternés que l'on peut, sans grand risque d'erreur, profiler comme suit :

— Avant 1880 : prospérité brillante, liée à l'exportation cotonnière. Celle-ci a pris subitement, dans les années 1860, une importance consécutive aux difficultés éprouvées du fait de la Guerre de Sécession. La Grande-Bretagne à elle seule fait passer ses achats de 97,000 balles (1862) à 413,000 (1865). Le coton est depuis, pour l'Égypte, ce qu'est aujourd'hui, toutes proportions gardées, le pétrole pour le Moyen-Orient.

— 1895 : poussée. Le chiffre des exportations en Grande-Bretagne

atteint au moins, cette année-là, celui de 1865. La période d'augmentation qui la suit culmine en 1898, et c'est significativement, à cette date, qu'est fondée la National Bank.

— La crise de 1907 entraîne l'effondrement d'affaires trop risquées et une circonspection générale, qui dure jusqu'aux débuts de la première Guerre mondiale.

— La montée de 1919 permet le remboursement de beaucoup de dettes hypothécaires. La retombée qui s'ensuit ne ruine pas la prospérité acquise. Celle-ci profite en grande partie à la bourgeoisie, qui peut, dès lors, soutenir grâce aux initiatives du groupe Misr, un essor proprement national, où se discernent, dès 1930, les germes de l'autarcie et du dirigisme. Le nationalisme économique a été en effet d'abord assumé par la bourgeoisie égyptienne, qui en restera, jusqu'à la Révolution, l'animatrice et principale bénéficiaire.

— La crise sévit ici de 1929 à 1933. Elle détermine une gestion plus prudente, et sert d'argument au conservatisme politique : c'est là un phénomène que nous retrouvons ailleurs dans le monde, en France par exemple (régime des décrets-lois).

— Situation fort irrégulière dans l'immédiat avant-Guerre, et pendant les années de guerre. Cependant, des changements structuraux s'annoncent, notamment du fait de la poussée industrielle.

g) Une autre évolution, où nous sommes d'emblée tentés de chercher les correspondances chiffrables d'une totalité historique, est celle de la *démographie.* La marche du monde, surtout depuis les années 1930, et, sur un rythme tragiquement accéléré, depuis la seconde Guerre mondiale, nous font lier la croissance des effectifs dans les pays sous-développés à la pression interne qu'exerce sur eux la faim, et à la pression qu'exerce sur les pays riches leur revendication.

Or l'évolution que nous pouvons retracer depuis le premier recensement (1882) est loin d'être linéaire. De 1882 à 1914 la pression humaine demeure modérée dans les campagnes (1,6 % par an), et l'on a même pu redouter, vers 1900, que l'extension prévue de l'irrigation manquât de bras pour la servir.

De 1917 à 1947, le taux d'accroissement oscille : autour de 1,5 % de 1935 à 1941 ; autour de 1 % jusqu'en 1944, date à laquelle la courbe remonte. Elle bondit à 2 % en 1947 : résultat de l'emploi massif des antibiotiques.

L'Égypte est ainsi passée de 7 millions d'habitants en 1882 à 12,6 en 1914, à 19 en 1947 et à 24,6 en 1958. Soit respectivement, 100, 175, 264, 342. Elle a donc plus que triplé en soixante-dix ans, l'augmentation relative de la population urbaine sextuplant dans la même période.

Corrélativement, le sous-emploi s'est aggravé, mais lui aussi selon une progression irrégulière. A peu près nul en 1882 dans les campagnes, il augmente à partir de 1914 et double de 1947 à 1960 : ici encore, un seuil à noter.

Le revenu agricole, malgré un incontestable essor technique, ne suit la progression des effectifs que jusqu'à la première guerre mondiale. Il reste à peu près stationnaire de cette date à 1947. Après quoi il reprend à un meilleur rythme, mais toujours avec le terrible frein de la surpopulation. Selon certaines évaluations, l'indice de revenu rural par tête

serait tombé de 100 en 1882 à 74 en 1960. Cette paupérisation, et ses corollaires, tels que le chômage, l'exode rural, le morcellement de la petite propriété et l'expansion des *latifundia,* constituent des thèmes bien connus, dont l'opinion commence à s'emparer dès les années 30, et qui s'imposeront progressivement, au point de dicter ses préoccupations majeures au régime de 1952.

La liaison entre ces évolutions quantitatives, le sentiment des masses, l'action des idéologies, la tension sociale et la véhémence de l'initiative historique, est évidente. Encore l'étude devra-t-elle en distinguer les étapes, la consistance et les modalités, ce qui implique un rapprochement avec d'autres ordres de données.

II. — L'ÉVOLUTION DES NORMES POSITIVES

Des indices indirects peuvent tout d'abord être demandés à l'institution judiciaire. L'évolution du statut personnel, du droit civil et du droit pénal traduit-elle la succession de phases à mettre en rapports avec celles que traverse durant cette même période le corps matériel de la nation ? Ici encore, il faudra nous contenter de notations sommaires.

a) La justice musulmane, en matière de *statut personnel,* constituait en Égypte, de toute antiquité, non seulement une vénérable institution communautaire, mais un refuge contre l'influence externe. On s'explique que son évolution ait été lente. La première circulaire gouvernementale adressée aux magistrats de la *Charî'a* (1880) s'en tenait à la procédure.

Le conseiller judiciaire britannique, à partir de 1898, insiste dans chacun de ses rapports sur la nécessité de réformes, mais sans guère soulever d'échos dans la société, pour qui la *charî'a* est un môle symbolique de résistance. Un conflit aigu éclatant, au Conseil législatif, entre le grand cadi, le *chaykh* H'assûna al-Nawawî, et le conseiller McIlwraith, le *chaykh* fut révoqué et sa fonction démembrée entre les *chaykh*-s al-Qut'b al-Nawawî et 'Abduh (1899). Ce dernier écrit alors son célèbre rapport sur la nécessité de réformer ces juridictions. Il préconise, entre autres, la liberté d'option entre rites, et une codification. Ces vues restent sans effet, malgré commissions d'enquêtes et suggestions répétées (1903-1904, 1907, 1915). Elles ne devaient avoir de conclusion réglementaire, et fort partielle, que dans des textes de beaucoup postérieurs.

Deux décrets de 1920, précisés en 1929, sur la pension alimentaire et diverses questions de statut personnel, dont la représentation judiciaire, rompent avec une longue tradition d'inertie législative. En 1923, autre décret, limitant l'âge du mariage. L'initiative s'accentue à partir de 1936. Une commission est instituée alors pour la réforme des *waqf*-s et du statut personnel, sur la base des travaux de Qâdrî pacha. L'optique proposée est celle d'un choix rationnel à opérer entre les

diverses sources, en vue de solutions évolutives. On n'excepterait même pas Ibn H'azm le Z'âhirite. Malheureusement, aucun texte ne vit le jour.

Même tentative, même insuccès en 1948-1950 : le réglement ne devait sortir que sous la République.

Toutefois, en 1942, 1943, et 1946, avaient été pris des textes concernant l'héritage, les donations, les *waqf*-s.

b) En matière de *droit civil*, les codifications de 1883 s'inspiraient de sources et d'intérêts étrangers. La difficulté qu'on éprouve à les modifier entretient une longue stagnation législative jusqu'en 1949, date de la suppression effective des Tribunaux mixtes. Cependant, le droit commun n'avait pas manifesté une plus grande initiative. En 1938, les juristes Sanhoury et Ed. Lambert furent chargés d'étudier des modifications à apporter à ces Codes. Leurs efforts aboutirent à un texte entré en vigueur en 1949, et qui constitue les bases de la pratique judiciaire actuelle.

c) Un *droit des sociétés* par actions est d'abord édicté en 1883, puis réglementé en 1899 et 1906. Deux autres périodes de réglementation : 1923-1927 et 1943-49 correspondent à d'autres contextes économiques et politiques. Enfin les égyptianisations d'après 1956 modifient radicalement tout le contexte.

d) En matière de *droit pénal*, les Britanniques trouvent en place les Tribunaux mixtes et, dès 1883, organisent une justice égyptienne, par la formation de Tribunaux dits indigènes, et la promulgation d'un Code criminel et de procédure. Après quelques années de tâtonnements, ce nouveau système s'avérant plus viable qu'on ne le pensait, fit l'objet d'une mise au point par deux rescrits du 14 février 1904.

Il fallut en 1910 le compléter par une disposition visant la répression des menées oppositionnelles. Les événements politiques entraînèrent d'autres ajouts concernant la grève (1923), les délits de presse (1931, 1935) : deux indices entre autres des rapports entre la législation et la vicissitude politique. Ces aménagements reflètent aussi des phénomènes sociaux tels que l'expansion de propagandes subversives, la multiplication des délits de mœurs (1931), la désagrégation familiale (1932, 1933), l'extension du vagabondage et de la mendicité (1933), la consommation de stupéfiants, etc.

e) L'évolution de la procédure criminelle connaît des étapes corrélatives. Et de même celle du règlement des prisons.

En toutes ces matières, la pression de l'événement, la succession des ministères agissaient plus que de raison. Parfois intervenaient des mesures aussi spectaculaires que les amnisties (1926, 1936, 1938). D'autre part, les limitations entraînées par les privilèges étrangers ne prirent fin qu'après les accords de Montreux (1937). Un nouvel âge législatif commençait. Il devait se matérialiser par la promulgation d'un nouveau Code criminel, à l'issue d'une période transitoire.

La Seconde guerre mondiale intervint ensuite, avec son cortège de mesures d'exception (*'orfiya*) bientôt accru du fait de la guerre contre Israël.

La répression des fléaux sociaux, y compris désormais la prévarication, fit l'objet d'une attention particulière du législateur. Notons entre autres la réglementation de 1952 contre les stupéfiants, de 1951 et 1952 contre l'immoralité, la diffamation (1957), les jeux de hasard (1955).

f) La désuétude des vieilles corporations, et la croissance d'effectifs ouvriers qui, en 1907, approchaient de la centaine de mille, appelaient certes une réglementation du *droit du travail.* Les conditions de l'emploi étaient alors très oppressives : seize heures de besogne par jour dans les carderies de coton ! C'est à peine si en 1909 on commence à s'intéresser à la protection des enfants. Mais le législateur égyptien n'est pas libre. Il agit sous la pression et conformément aux intérêts du capitalisme colonial. Les travailleurs en sont réduits à défendre leurs revendications par la grève illégale et l'agitation politique. Le premier Code du travail date du 29 novembre 1930. Une commission créée en 1931 préconise seulement des améliorations « progressives ». De 1933 à 1935 sont pris plusieurs textes partiels. Encore en 1948-1950. Mais ils laissaient pendante la question d'un système général, et restaient fort en retard sur la législation des pays industriels.

Le droit syndical, s'il s'exerçait en fait, ne fut reconnu qu'en 1948. Encore en sont-elles exceptées certaines catégories de travailleurs, les ruraux par exemple. En 1950 fut promulgué le premier texte sur les conventions collectives. L'évolution postérieure s'exerça moins par voie d'innovations législatives que d'élargissement dans l'application des textes existants, et surtout de modifications partielles, lesquelles mettraient en œuvre un esprit nouveau. Les changements les plus considérables, consécutifs aux lois socialistes de 1961, sortent du champ chronologique de la présente étude.

De même, la récente évolution vers un socialisme arabe, qui voudrait faire l'économie de la lutte de classes, encore qu'il ait radicalement manifesté son orientation anti-bourgeoise, pose, pour le présent comme pour le passé, la question de l'existence et du rôle des classes dans la société égyptienne. On sait qu'une telle question fait l'objet, en pays islamiques et africains, de vives controverses. La difficulté théorique, et une relative pénurie de documents, font que nous ne pouvons tabler sur des données assez sûres. On assiste en effet dans de telles sociétés à deux évolutions contradictoires. D'une part, la pression du capitalisme sur les couches pauvres s'exerce avec une violence aggravée par la situation coloniale, et qui devrait aboutir à de plus dures stratifications sociales. D'autre part, les divers groupes subissent solidairement une dépersonnalisation, dont la conscience la plus amère est assumée par les élites économiques et par l'*intelligentsia.* D'où des effets ambigus quant à l'existence ou au conflit des classes. Nous nous réservons donc d'aborder ce problème, malgré son implication étroite avec ceux que nous examinons ici, dans un travail ultérieur.

III. — LA DURÉE SUBTILE

A beaucoup d'indices qui ressortent ainsi d'une chronique scandée par des faits économiques, ou institutionnels, le progrès de l'investigation doit en ajouter d'autres, plus délicats. Nous ne pouvons prétendre, dans l'état actuel de nos connaissances, en dresser l'inventaire complet, ne fût-ce que pour une période donnée. *A fortiori* pour une succession d'étapes à différencier les unes des autres.

Cette durée subtile n'est pas forcément celle qui régit le sentiment ou l'idée. Elle s'attache naturellement à des démarches de base. Les rapports de la culture humaine avec la nature qui la porte sont, dans un pays comme celui-ci, des plus révélateurs. C'est pourquoi notre enquête avait commencé par quelques notations d'écologie rurale et urbaine.

D'autres aspects se laissaient déjà repérer à travers leurs implications juridiques : l'évolution des mœurs par exemple.

Enfin, impliqués pareillement dans les institutions, mais débouchant sur des perspectives de plus en plus élaborées, il faut s'intéresser à l'expression qu'une société se donne d'elle-même dans la religion, les arts et finalement par la prise de conscience. Ce dernier terme nous ramènera, comme par un processus circulaire, à la vicissitude politique dont nous étions partis.

A. *Ruptures d'attitudes.*

Mosquée-cathédrale, lieu d'Islam rayonnant dans tout le monde arabe, vénérable institution culturelle, jonction de la haute science et des spontanéités populaires, et notamment rurales, achèvement de la ville et signe del a *Umma*, al-Azhar bénéficie, dans l'histoire de la société égyptienne, d'une continuité privilégiée.

Celle-ci, toutefois, n'arrive pas intacte, si l'on peut dire, à l'époque où débute notre enquête. De fait, les nécessités gouvernementales avaient déjà imposé certains démembrements du monopole éducatif. La formation des fonctionnaires, principalement, mais non pas uniquement de l'ordre technique — car l'état a déjà besoin de secrétaires rompus aux langues et à la pratique occidentales — avait fait créer, hors de la Mosquée, des établissements spéciaux. Dès lors le divorce a commencé entre la totalité symbolique qu'incarne la vieille institution et sa fonction culturelle. Un tel changement est de grande conséquence dans la vie d'un peuple. Il traduit en effet une évolution qui réagit non seulement

sur le partage des tâches, mais sur les pédagogies et sur le sens même de la culture.

Significativement, la première normalisation de l'enseignement azharien s'était opérée sous le hkédive Ismaïl en 1872, c'est-à-dire lors de la crise même où nous prenons notre point de départ.

En 1896, intervint une autre réforme, de plus grande hardiesse, inspirée par le *chaykh* 'Abduh. On sait le rôle considérable de ce penseur, à l'échelle de tout l'Islam, et ses profondes incidences — par son action et par les réactions qu'elle suscite — sur l'histoire de pays. Le « réformisme canonique » propose une synthèse entre le dogme et l'historicité. Ce n'est pas un hasard qu'il se donne comme un moyen de réforme intellectuelle et morale, apte à reconstruire l'Orient par et malgré l'apport occidental. Et c'est encore moins un hasard — et lié cette fois à des circonstances événementielles et même personnelles — qui remet en scène le *chaykh* 'Abduh à l'apogée de l'âge cromérien.

En 1908 est fondé, sous le patronage du prince Fu'âd, le premier rudiment de la future Université. Des azhariens, tels que T'aha H'usayn, viennent là s'initier à la critique moderne. On sait quels effets étendus produira sur eux-mêmes, et partant, sur toute une génération de disciples, une telle initiation. Qu'un cours de droit musulman, étudié selon des critères européens, soit professé au Caire dès cette époque, une telle nouveauté converge avec beaucoup d'autres. Non seulement le monopole pédagogique d'al-Azhar est décisivement bravé, mais l'objet même de sa haute science apparaît comme susceptible d'être soumis à une révision moderniste.

Peu de temps après la fondation de l'Université sur ses bases actuelles (1925), et obéissant à la nécessité ressentie de se moderniser à son tour, al-Azhar se donne dans les années 30 une importante réglementation. Celle-ci va se répercuter sur l'évolution d'autres centres d'enseignement religieux dans le monde arabe, tels Qarawiyîn à Fès et Zaytûna à Tunis. C'est l'époque où la direction d'al-Azhar incombe au *chaykh* al-Z'awâhiri. Non seulement la charte nouvelle organise les programmes et les cours sur un patron inspiré de l'Occident, mais en profondeur se discerne une évolution capitale. Du vieil enseignement, basé sur la « connaissance psalmodiée » *hifz'*, et qui ne dissocie pas l'esprit de la lettre, on s'oriente vers une culture de contenu. Il est remarquable que l'éclatement d'une vénérable indivision distingue à présent les enseignements de la langue, du droit, et de la théologie. Ce n'est là, il est vrai, que le germe d'une division du travail, que l'époque présente poussera jusqu'à des conséquences extrêmes.

C'est dans les mêmes années qu'ont éclaté deux scandales intellectuels, concourant l'un et l'autre à la mise en cause d'une ancestrale indivision du réel. Le *chaykh* 'Ali 'Abd al-Râziq dissocie du dogme les fondements et surtout l'exercice du pouvoir. T'aha H'usayn récuse l'historicité de la poésie antéislamique. Ces deux démystifications sont accueillies par de furieuses controverses. Peu importent les arguments qui s'échangent, les intrigues qui s'affrontent. Ce que signifient ces deux événements, joints à d'autres, c'est l'éclatement des valeurs de l'homme traditionnel. Une évolution laïcisante, qui a déjà ses extrémistes, tel Salâma Mûsa, fait pendant à la renaissance de l'intégrisme. Entre les deux s'échelonnent

des positions moyennes, oscillant entre l'orthodoxie conformiste de masses encore enfoncées dans les observances coutumières, et la religion éclairée de l'honnête homme. Dans les années 30, des œuvres de H'usayn Haykal, de T'aha H'usayn et de 'Aqqâd, entre autres, illustrent cette dernière tendance, quêteuse de conciliation humaniste entre l'authenticité musulmane et l'apport occidental.

A vrai dire, de telles divergences ne suscitent pas encore, dans la pratique, de concurrence pour la conquête et l'orientation du pouvoir. Les meneurs de jeu sont autres, nul ne l'ignore, et le débat est moins naïf. Avec les progrès de l'émancipation toutefois, les rivalités idéologiques prennent une importance croissante. Après la seconde Guerre mondiale, à l'âge du *qalaq* « angoisse », des thèses extrêmes, comme celle des Frères musulmans ou des communistes, déborderont de la controverse intellectuelle pour animer les antagonismes de la vie publique. Le pays ne sortira de la confusion qu'après que se sera affirmé, par la voie autoritaire, un nouveau type de socialisme.

B. *Les changements du goût.*

Lorsqu'en 1932 le *cinéma* égyptien produisit son premier film parlant, promis à un grand succès dans le monde arabe, « La chanson du cœur », *Unchûdat al-fu'âd*, on s'avisa que la partie chantée, à laquelle pourtant les producteurs avaient donné tout leur soin, au point d'en demander le texte au célèbre écrivain 'Aqqâd, décevait le public local. Cet échec marque un changement de versant dans l'évolution du *goût musical.* Auparavant, la chanson orientale, fondée sur la répétition du refrain, et une sorte d'envoûtement, correspondait à un genre de vie dominé par la tradition et une sensualité aristocratique. Depuis, une inspiration composite, où le recours réalisme populaire (Sayyid Darwîch) ne se combine pas toujours heureusement avec l'occidentalisme sentimental d'un 'Abd al-Wahhâb. Le triomphe du genre est, jusqu'à ce jour, la carrière d'Umm Kulthûm. En gros, musique d'acculturation.

Le succès d'Umm Kulthûm n'aurait pas été possible sans les communications de masse, en particulier la *radiodiffusion.* C'est dans les années 30 que celle-ci se développe, non sans controverse initiale avec les dévôts. L'Orient arabe est ainsi doté d'un moyen dont l'action combine celle d'une valeur traditionnelle entre toutes, le verbe, et d'une autre qui augmente de jour en jour sa redoutable efficacité : la foule. La radiodiffusion multiplie de la sorte une puissance déjà considérable, mais encore limitée par l'inculture des masses : la puissance de la *presse.*

La mutation du goût corrélative à cette révolution des moyens se traduit non seulement dans la chanson, mais dans les autres genres.

En *poésie,* c'est autour de 1930 qu'a commencé à se manifester, dans les recueils d'Abû Châdî par exemple, le lyrisme du groupe Apollo. Cette effusion romantique, que complète chez 'Aqqâd une orientation philosophique, apparaît aux contemporains comme une nouveauté révolutionnaire par rapport à l'inspiration traditionnelle, fût-elle prestigieuse, d'un Chawqî. L'engagement politique, la sensibilité à l'événement et au détail familier d'un H'âfiz' Ibrâhîm et d'un Mut'rân, les sauvent, aux yeux de leurs lecteurs, de tout ce que les nôtres peuvent leur trouver de banal et de circonstanciel. Leur accrochage historique

fait d'eux, selon un parallélisme avoué, les hérauts d'une renaissance dont ce n'est pas un hasard que Sâmî al-Barûdî (1838-1904), poète et révolutionnaire, compagnon du colonel 'Urâbî, ait été l'anticipateur.

Aux approches de la seconde Guerre mondiale, des recherches plus exigeantes feront éclater cet effort poétique dans des voies divergentes : celle de l'individualisme radical, celle de l'orfèvrerie formelle et du symbolisme, celle surtout du réalisme dit socialiste. On sait que cette troisième tendance, caractéristique d'évolutions où l'engagement politique conflue avec un élargissement des bases populaires, affirme sa prépondérance dans les lettres égyptiennes d'aujourd'hui.

Même évolution, et probablement plus riche, de l'*art théâtral*, dont les étapes correspondent de même à celles de l'histoire politique. La voix du *chaykh* Salâma al-H'igâzî avait charmé l'Égypte de Cromer. Il s'agissait en effet de théâtre chantant, et la spontanéité du jeu des acteurs ne les sauvait pas de quelque primitivisme. Au contraire, c'est l'art de la Comédie française que propage, à partir de 1912, Georges Abyad'. Le danger venait ici de l'irréalisme, ou de l'académisme. Un art plus savoureux, plus local, naît enfin avec Kechkech Bek, héros caricatural de Naguîb Rîh'ânî. Ce n'est pas un hasard que son succès soit lié à la révolution de 1919, qui s'abreuve aux même sources, tout comme l'inspiration musicale de Sayyîd Darwîch.

Mais cet essor théâtral retombe des retombées de l'élan national après la démission de Zaghlûl. Malgré des progrès techniques, dus notamment à Yûsuf Wahba, le déclin fut profond. En 1936, le gouvernement wafdiste essaya de relancer une troupe nationale, à laquelle, longtemps après, le régime nouveau donnera de gros moyens d'action collective. Entre temps, sur la fin de la période ici considérée, la même recherche que nous observons en d'autres domaines se reflète dans la production théâtrale, qui va devenir de nos jours le genre le plus varié et le plus original des lettres égyptiennes.

C. *Vicissitudes de la conscience.*

Le problème qu'on se pose ici ne peut naturellement pas être résolu sans une investigation exhaustive dont cette étude n'a ni les moyens ni le propos. Peut-être pourtant peut-on décrire ces phénomènes, subtils entre tous, avec une approximation suffisante. La comparaison rétrospective fera d'ailleurs ressortir utilement les étapes franchies.

A l'arrivée, c'est-à-dire dans le second après-guerre, une maturité très avancée se constate dans la problématique que le peuple d'Égypte se pose à lui-même. Certes, l'institution parlementaire avait déçu, parce que constamment éludée ou viciée, et, corrélativement, l'analyse que proposaient les partis classiques piétinait. Mais la recherche d'une élucidation collective ressortait de trois autres espèces d'activités.

a) C'est dans des groupuscules, plus ou moins clandestins, que s'opère la critique la plus perçante de la situation, envisagée selon les perspectives de la théorie et de l'action. Tel est surtout le cas de deux mouvements : communistes et Frères musulmans, dont nous n'avons ici ni à apprécier ni à comparer les démarches. Celles-ci peuvent être toutefois considérées comme les deux termes opposés d'une variété d'attitudes oscillant entre deux sortes de Révolution et même deux sortes de *Weltanschauung*. Entre l'une et l'autre, d'ailleurs, des termes intermédiaires, voire des compromis, sont naturellement recherchés. Ces critiques corrosives, et d'autres plus prudentes, intentent le procès du régime et de l'état social. Elles font ainsi ressortir négativement une réalité à la recherche d'elle-même. Les événements ultérieurs en tireront au moins une partie de leur inspiration.

b) L'essayisme universitaire, l'enquête soucieuse d'objectivité scientifique, même si elle se teinte d'engagement politique et vise une réforme des mœurs et des institutions, fait à cette époque des progrès décisifs. Contentons-nous de citer l'*Avenir de la culture en Égypte*, de T'aha H'usayn (1930), premier message d'une littérature réformiste dont les œuvres se multiplient significativement, dans les années précédant la Révolution.

c) Car ces témoignages sont appréciées comme tels par une opinion, dont il faudrait ici démêler les composantes sociales et d'ailleurs montrer les limites. Il faudrait aussi jauger la maturation de l'opinion populaire, et mesurer le support que trouvent ces messages, et les prises de position collectives, ou initiatives institutionnelles qui correspondent, avec quelque retard sans doute, à une telle maturation : par exemple l'institution de la Ligue arabe (1945) et celle d'un Conseil d'État (1946).

Le stade terminal de la Révolution fait vivement ressortir le stade de départ, que nous n'avions pas arbitrairement choisi. En ce temps-là, comme de juste, l'idéologie était implicite plutôt qu'exprimée. Ou plutôt elle ne s'exprimait et ne se concevait que dans des cercles fort circonscrits et pour grande part expatriés par l'origine, les intérêts, le langage ou l'esprit. La crise qui aboutit à l'occupation n'en traduisait pas moins des remises en cause que le mouvement du colonel 'Urâbî, avant

de les mener au désastre, fit du moins aboutir à une première formulation. Cette naissance virtuelle de la démocratie parlementaire en Égypte eut beau tourner court, voire même tourner à des désordres mis à profit par l'étranger, elle n'en constitua pas moins un phénomène des plus précoces, que l'investigation ne saurait sous-estimer.

Quoi qu'il en soit, la régression qui s'ensuit se traduit visiblement par l'aliénation de plus en plus complète de l'instance gouvernementale. Il est significatif que, dans les débuts du siècle, ce soient les rapports de Cromer qui fassent, mieux que toute autre source administrative, la revue la plus méthodique, sinon la plus authentique, de la situation. Ces exposés officiels, et les débats auxquels ils donneront lieu, à mesure que la discussion se développera au Parlement ou dans la presse, vont naturellement s'égyptianiser de plus en plus. Les progrès de la prise de conscience qui se réaliseront ainsi ressortiront d'une étude dont les matériaux existent, mais dont les gradations n'ont pas encore été méthodiquement dégagées.

Les exposés généraux auxquels les Partis se livrent parfois dans des assises générales, tel le Wafd en 1935, apportent en la matière une intéressante documentation. Mais pour importante que soit cette politisation de la conscience, d'autres sources, ressortissant davantage à la science ou à la culture, sont aussi à examiner. Nous avons la chance de posséder là-dessus une abondante masse d'écrits, et la recherche trouve des repères dans les nombreuses polémiques auxquelles se complaît le public égyptien : comparaison du caractère et des aptitudes de ce peuple avec d'autres ; controverse du *qadîm* et du *jadîd*, c'est-à-dire de l'« organique » et du « critique » ; débats sur l'« égyptianité », c'est-à-dire sur ses éléments décisifs : « pharaonisme » ou Islam ? parallèles entre la « spiritualité » orientale et le « matérialisme » occidental : ces trois dernières polémiques, qui occupent tout l'entre-deux guerres, sont significativement relayées, depuis une vingtaine d'années, par des débats plus directement rattachés aux idéologies qui se partagent le monde, ou bien recherchent contre ces idéologies mêmes à proclamer une spécificité.

Il est naturellement difficile de déceler dans ces discussions ce qui est périodique, ou même cyclique, de ce qui est cumulatif.

Du moins pouvons-nous ponctuer la durée intellectuelle de cette période par quelques grands témoignages — et ressentis comme tels — dans lesquels l'Égypte fait son bilan. Ainsi des *Khiṭ'aṭ'* de 'Alî pacha Mubârak (1886-1889), procès-verbal studieux d'un pays qui vient de perdre l'indépendance. L'optimisme techniciste de l'auteur est curieusement balancé par sa nostalgie à l'égard de la période antérieure à l'expédition napoléonnienne, à savoir celle des derniers grands beys mameluks. C'est au contraire à des changements sociaux, finement replacés dans un contexte urbain ou rural, que s'intéressent Muwaylih'î, avec *H'adîth 'Îsâ b. Hichâm* (1907) et H'usayn Haykal avec *Zaynab* (1914). Ces deux grands précurseurs sont suivis d'une pléïade de nouvellistes, parmi lesquels se détache Mah'mûd Taymûr, et dont le réalisme illustre l'effort d'une société pour se voir elle-même, donc à la fois pour s'accepter et se réformer.

Plus complexe, plus profondément problématique, est l'œuvre de Tawfîq al-H'akîm et de Yah'ya H'aqqî, dont je ne citerai ici, respectivement que *'Awdaṭ al-rûḥ'*, écrit à Paris en 1927, publié en 1933, et *Qindîl Umm Hâchim* (1943), parce que ces deux œuvres, tracassées d'engagement collectif et de nostalgie de l'authentique, anticipent sur une interrogation tout à fait contemporaine. Même approfondissement dans l'autobiographie bouleversante de T'aha H'usayn *al-Ayyâm* (1926).

J'ai déjà parlé du théâtre et de la presse. Par la voie de la fiction romanesque comme par celle de la confession, et par celle du réalisme comme par celle du lyrisme, la littérature égyptienne s'inscrit donc, avec quantité d'autres phénomènes, dans une même évolution que l'économie, les institutions et le débat politique. Non sans que se manifestent, de l'une à l'autre de ces expressions sociales, des précessions ou des retards, qu'un examen plus détaillé pourra préciser davantage. La concordance de l'ensemble n'en ressort pas moins, et autorise en gros les mêmes repérages chronologiques.

ESSAI D'INTERPRÉTATION

Si nous tentous la synthèse entre ces données, pour la plupart déjà connues, nous en voyons ressortir, en première approximation et sans rien préjuger du résultat de recherches plus poussées, un rythme.

1) Jusqu'à la première Guerre mondiale, malgré les amertumes de l'occupation, l'allure générale est optimiste, au moins pour les prépondérants étrangers ou locaux. La stabilisation, l'influx technologique, la mise en ordre administrative, une croissance moins soumise aux abus khédiviaux, consacrent l'installation des Britanniques et une modernisation plus systématique, encore qu'unilatérale, du pays. Cependant, si les difficultés initiales s'apaisent en une dizaine d'années, si une sorte d'apogée est atteinte vers le début du siècle, moment où culmine le régime de Cromer, dès après 1905 des faits aussi divers que l'incident de Danchway, la débâcle économique de 1907, le nationalisme de Farîd, sont sans doute à mettre en regard les uns avec les autres. Ils constituent d'ailleurs moins une remise en cause du régime colonial qu'une anticipation de ses difficultés à venir.

2) Une corrélation se fait jour, dans le tout premier après-guerre, entre la poussée, suivie de chute, des prix de l'exportation cotonnière, et la poussée, exactement contemporaine, de la revendication populaire, interprétée et conduite par Zaghlûl. On sait que ce mouvement aboutit à divers changements constitutionnels et à la prise du pouvoir (1924). Cependant son échec fut presque immédiat. L'aspiration collective et le jeu des institutions ne devaient plus guère se rejoindre dans le cadre traditionnel.

3) La confusion de l'entre-deux guerres traduit, dans une certaine mesure, cette distorsion. Des phénomènes cumulatifs : la montée soutenue d'une initiative économique proprement égyptienne et celle d'une revendication de masse, contrastent avec les incertitudes suspectes de la gestion politique. L'aggravation de ce contraste finira par imposer un changement révolutionnaire.

4) Depuis la fin du second conflit mondial, s'observe en effet une accélération dans tous les domaines : l'éclatement est proche.

Et ce n'est pas seulement la monarchie qui va sauter après avoir ainsi fait ses preuves (1952), c'est aussi la bourgeoisie nationale qui jette, si l'on peut dire, ses derniers feux, avant que l'importance croissante de la gestion gouvernementale ne se manifeste dans l'économie, jusqu'à devenir capitalisme d'état ou « socialisme arabe ».

*
* *

Que nous apprend cette synthèse, fatalement sommaire et toute provisoire, de l'histoire égyptienne entre l'occupation britannique et la chute de la monarchie ?

L'objet de notre étude était d'en déceler les rythmes. Or ceux-ci, pour large part, procèdent de rythmes étrangers. La situation coloniale ou semi-coloniale, constitue un cas extrême de telles liaisons. L'expansion de l'impérialisme dans le troisième tiers du XIX^e^ siècle est non seulement responsable de ce qui « arrive » au pays, mais y décrira la même courbe logique, si l'on peut dire, que partout ailleurs : ascension à partir de 1890 ; apogée dans les années 1900 ; palier âprement secoué dans l'Entre-deux guerres ; effondrement à partir de 1945. Ce moment, où divers pays moyen-orientaux accèdent à l'indépendance, et instituent la Ligue arabe, ouvre une phase nouvelle, évidemment accordée à l'essor du Tiers-Monde, c'est-à-dire à un nouveau type de mondialité. Durant l'Entre-deux guerres, les Empires avaient plus ou moins réussi à limiter de telles propagations. On ne peut cependant méconnaître ce qui, dans l'évolution interne de l'Égypte, répercutait des évolutions générales : la véhémence de la poussée nationale dès 1919 ; sa neutralisation relative autour de 1925 ; la mise à profit de la récession de 1929-1932 par le conservatisme ou la technocratie ; une nouvelle poussée après 1935, mais tournant court, en raison notamment de l'approche du second conflit mondial. Le parallélisme qu'on pourrait là-dessus évoquer entre l'Égypte et l'Afrique du Nord, les pays du Levant, voire, partiellement, l'Indochine ou l'Indonésie, ou même la Chine, invite à considérer non seulement certains synchronismes, mais une espèce de logique dans le développement et le déclin de l'impérialisme en tant que phénomène mondial.

Naturellement, ces articulations de la durée mondiale n'apparaissent ici et là qu'en événements. Ceux-ci témoignent, en Égypte plus qu'ailleurs, d'une spécificité due à un particularisme profond et massif. Si la motivation générale — plus instinctive encore qu'exprimée — est bien ici, comme partout ailleurs, celle de l'affranchissement et de la modernisation d'une personne collective, les conditions où elle s'exerce, les actes qui la traduisent, se définissent en termes purement égyptiens. La constance manœuvrière du pouvoir britannique et l'assujettissement économique à la finance et à l'entreprise françaises, anglaises ou belges, constituent la double réalité contre laquelle, avec des alternatives de succès et d'échecs, d'accélérations et de pauses, voire de régressions, mais toujours dans le sens d'une émancipation progressive, s'insurgeait la poussée nationale.

Pareillement spécifique est le style de la lutte. Ce qui frappe ici, c'est une durable inadéquation entre les forces de la base, communautés villageoises ou masses urbaines, et les appareils politiques. C'est de cette inadéquation que jouent, à grand renfort de faux-semblants et de contre-feux, si l'on peut dire, les prépondérants : pouvoir colonial, Palais, élite dirigeante. Si l'action de parti, du temps de Zaghlûl, a pu réaliser une intégration passagère, celle-ci n'a pas duré. A partir de 1930, le parti majoritaire, le Wafd, maîtrise de moins en moins les réalités qu'il assume. Les triomphes électoraux qu'il obtient jusqu'au bout ne compensent pas cette perte progressive de signification. Cela explique son instabilité au pouvoir, et sa décrépitude finale. Les oscillations, parfois paradoxales, de toute vie politique, de toute organisation institutionnelle en Égypte de ce temps-là, s'expliquent sans doute de la même façon.

De ces décalages entre la réalité sociale et ses formulations, l'Égypte peut être surtout redevable à la situation coloniale, qui entraîne ici, comme ailleurs, des dérèglements sémantiques. Mais ce phénomène général tire ses caractéristiques locales d'une société fort stratifiée, où maints paliers s'interposent entre une millénaire culture paysanne et un occidentalisme bourgeois d'importation et presque d'usurpation. Certes l'historien politique avait déjà reconnu la nécessité d'étudier dans ce pays l'au-dessous et l'en-deçà de la chronique. Mais c'est encore trop

peu que de situer cette chronique dans son contexte d'intrigues et de complots. Nous ne connaîtrons l'histoire de l'Égypte que quand nous l'aurons décomposée selon ses différents niveaux, puis recomposée en interférences des uns sur les autres.

A cette complexité du système, s'ajoute celle des enchaînements chronologiques. Les groupes qui arrivent au pouvoir se sont formés dans la période précédente. De quand dater l'étape réelle ? Un vétéran comme Zaghlûl a été durablement impressionné, bien des décennies auparavant, par Jamâl al-Dîn al-Afghânî. Il est vrai qu'il a tiré sa formation décisive — comme la plupart de ses compagnons — de ce milieu cairote du début du siècle, celui de l'encyclopédisme du *Muqtaṭ'af*, des salons patriciens et des « *orientations* » si joliment décrites par Storrs. D'autre part les années 1935-36, qu'on a appelées significativement « années de la Jeunesse », ont formé, à l'Université, à l'École militaire, et dans les sociétés secrètes, les hommes que nous retrouvons aujourd'hui au pouvoir. Enfin, à quelles mutations ténues reconnaître la percée de ce qui deviendra le « socialisme arabe » ?

Sans doute, la même question se pose-t-elle à propos de n'importe quelle société. Mais de nulle autant que de l'égyptienne, ou plus largement, de l'orientale, où les classes d'âge, violemment discriminées les unes des autres par l'évolution des pédagogies et les mutations du contexte, développent une sorte de concurrence les unes avec les autres, la jeunesse jouissant presque toujours d'un privilège d'anticipation qui dévalorise les adultes.

Mais un troisième trait, particulier à ce type de sociétés, doit aussi entrer en considération. C'est la résurgence du passé. Longtemps l'avenir devait apparaître aux Arabes comme restauration autant et plus que comme innovation. Et cela se vérifie non seulement de musulmans puristes, partisans de la *salafîya*, mais plus généralement de toute une humanité dominée par la grandeur d'un classicisme dont elle tire quelques-unes de ses valeurs les plus combatives. L'Égypte a beau s'être engagée plus tôt et plus foncièrement que les autres peuples arabes dans l'édification nationale, cette sorte originale de temporalité n'en affecte pas moins beaucoup de ses attitudes.

*
* *

Si de tels traits rendent bien ardue, et peut-être assez illusoire la tâche qu'on s'était ici fixée, cette tâche se complique encore pour peu que, délaissant la simple recherche des concomitances et des successions, on tente d'établir des liaisons entre les diverses activités sociales, en tant que constitutives d'une progression historique.

Nous ne pouvons plus nous satisfaire d'explications, liées à un moralisme simpliste, qui présenteraient cette histoire comme celle de rapports de classe, rapports qui eux-mêmes « reflèteraient » ceux des forces productives. La situation coloniale conjoint en effet dans une même aliénation les divers acteurs de l'économie, et déforme donc le rôle que leur distribuerait une exégèse dogmatique. La distinction entre une bourgeoisie terrienne, réactionnaire et inféodée au pouvoir étranger d'une part, et d'autre part une bourgeoisie nationale travaillant à l'édification d'une industrie autarcique, tient plus, selon nous, de l'imagerie que de la réalité. Et si l'Égypte présente peut à bon droit aujourd'hui saluer dans un T'al'at H'arb, fondateur du groupe Misr, un patriote efficace, l'ironie veut qu'un personnage décrié comme Ismâ'îl Çidqî ait été l'un des promoteurs agissants de la même évolution. D'autre part, retournerons-nous la déduction, et ferons-nous prévaloir, sur le rôle des rapports de production, celui des idéologies ? Quel que soit l'intérêt théorique d'un tel retournement, nous ne devons pas davantage en surestimer la portée.

La réalité historique est sans doute à la fois plus compacte et plus subtile, car elle conjoint, dans une souveraine indistinction, l'ensemble de la démarche collective, depuis ses liaisons les plus rudimentaires avec le terroir, jusqu'à ses élaborations les plus idéales. Ce que l'on peut, sans risque d'erreur, reconnaître dans l'Égypte de cette période, c'est le grossissement continuel du corps, accompagné de constants, mais toujours dispersés, progrès de l'affirmation. Poussée matérielle et maturation de l'expérience se composent avec le mouvement général du monde et le contexte d'alentour en un processus unitaire et rythmé. Les étapes que

nous y avons distinguées répondent à une évolution liée certes à celle de l'économie et de la morphologie, mais où, de façon de plus en plus insistante, entre en jeu celle des symboles du groupe et de sa prise de conscience progressive. La direction générale est celle d'une division croissante du travail social, donc d'une sécularisation grandissante, donc d'un changement d'attitude à l'égard du monde. Bien que corrélatifs les uns aux autres, les phénomènes très divers qu'on a décrits, qu'ils soient économiques, institutionnels ou moraux, sont enfin susceptibles de variations séparées. Le rythme général se fait de ces discordances partielles dans une concordance du devenir collectif. L'événement et la vicissitude individuelle peuvent n'apparaître que comme secondaires dans l'énormité d'un tel processus. Mais nous ne devons pas pour autant les minimiser, car la modicité relative de leur rôle dans l'ordre des déterminations peut s'accompagner de beaucoup de puissance dans celui des qualifications ou des signalisations : d'où le rôle majeur de l'*intelligentsia.*

Si cela est vrai, bien plutôt que de scruter, dans le réseau mouvant de ces corrélations, l'effet propre de chacun des « facteurs », c'est sur le rapport de ceux-ci avec le mouvement global, c'est sur leur mutation dans un système en renouvellement incessant, que doit surtout porter la recherche. C'est par là même consacrer une attention plus insistante à l'analyse de l'unité ou de l'hétérogénéité des configurations successives que revêt cette histoire. Des variations de masse et de forme et de sens se découvrent alors. Si nous étions capables de les analyser, nous distinguerions sans doute comment le jeu de certaines constantes, d'enchaînements à longue portée, de progressions cumulatives, se combine en discontinuité, ou du moins fait jouer continuités et ruptures de telle sorte qu'il soit possible d'individualiser tel ou tel moment.

De fait, tout au long de la période ici considérée, certains moments furent ressentis, comme particulièrement marqués et d'ailleurs qualifiés comme tels, en bien ou en mal. Car il faut bien faire entrer ici en considération la morale historique, si l'on peut dire, qui ressort d'une confrontation entre le jugement de l'historien et le sentiment des contemporains. Ces appréciations qualitatives concourent ainsi à déterminer dans cette histoire

non seulement des moments, non seulement des temps forts et des temps faibles, mais des pauses et des accélérations, ou même des progrès et des régressions.

Une telle scansion n'est pas réduction formaliste, car loin de décharner l'interprétation des faits, elle cherche à restituer leur saveur. Faisant porter l'accent sur la personnalité, si j'ose dire, des stades successifs d'un peuple, elle reste proprement historisante, bien que faisant leur part à d'autres approches.

Les éléments qu'on a rassemblés ici à cette fin sont évidemment trop peu nombreux, et leur exégèse encore trop hypothétique pour qu'on puisse opérer en toute certitude sur de telles bases cette révision sociologique de l'histoire égyptienne. Aussi bien la présente étude n'ambitionnait pas d'accomplir une telle révision, mais d'en risquer la première ébauche.

Jacques BERQUE
(Paris)

THE TOBACCO REGIE: PRELUDE TO REVOLUTION [1]

I

In 1872 Nāṣir ud-Dīn Shāh had granted to a British subject, Baron Julius de Reuter, a concession with wide implications. For some time it had been clear to Nāṣir ud-Dīn and his prime minister, Mīrzā Ḥusayn Mushīr ud-Dawleh, that the fundamental threat to Persian independence came from Russia and that Persia could not resist the Russian advance unaided, especially in view of the precarious condition of Persian finances. Accordingly they sought to interest the Great Powers in the economic development of the country, in the hope that if they had a stake in the country they would help to maintain Persian independence. None of the Great Powers, except Russia and Great Britain, were at the time interested in Persia; and it was thus that a concession was eventually given to a British subject. The Russians were furious and in other countries in Europe there was much criticism of the concession; and in 1873, under heavy pressure from Russia the Shah cancelled it (2). Even after the failure of this attempt to bolster up the financial position of Persia and thus avoid the necessity of fundamental administrative and financial reform, the Shah and his advisers apparently still hoped that Persia's precarious financial situation

(1) Unpublished Crown Copyright material in the Public Record Office has been reproduced in this article by permission of the Controller of H. M. Stationary Office, to whom I would like to express my thanks.

(2) For a summary of the events connected with the grant of the Reuter concession see H. C. Rawlinson, *England and Russia in the East*, London, 1875, pp. 123-30.

could be remedied by piecemeal measures. In his desperate search for money, the Shah seems to have been blind to the dangers of the situation, the threats to Persian independence and to his throne. The consequence of the Reuter concession had shown that Russia would oppose any attempt to open up the country to foreign commerce and in particular to a British concern. The events which led to the abrogation of the tobacco concession were to show that the situation had not changed in this respect, and that the Shah had also to reckon with a popular movement which had gradually grown from the belief that the Shah and his ministers were prepared to sell Persia and Persian assets to foreigners.

On 8 March 1890 a monopoly of the sale of Persian tobacco and control over its production was granted for fifty years to a British subject, Major Gerald Talbot. In return the Imperial Treasury was to receive £ 15,000 per annum (Art. 1) and one quarter of the net profits after the deduction by the concessionaires of a dividend of 5 % on their capital (Art. 3). By Article 2 the guilds of the sellers of tobacco (i. e. the kind of tobacco used in water-pipes) and *tutūn* (pipe tobacco) were to receive permits from the concessionaires and would ' remain permanent in their local trade and transactions '. The Persian government engaged in Article 7 not to increase the revenues, taxes and customs levied on tobacco, *tutūn*, cigars, cigarettes and snuff for fifty years. The concessionaires were bound by Article 6 to purchase all the *tutūn* and tobacco produced in Persia and to pay cash for it. The same article laid down, ' They must purchase all the tobacco etc. fit for use that is now in hand, and the price that is to be given to the owner or the producer will be settled in a friendly manner between the producer or the owner and the proprietors of this concession, but in case of disagreement between the parties the case will be referred to an arbitrator accepted by both sides '. Article 10 stated that the producer or owner of *tutūn* or tobacco should inform the nearest agent of the concessionaires of the quantity of this crop as soon as it was gathered so that the concessionaires could purchase it quickly. Article 11 stated, ' The cultivators, in accordance with certain conditions which will be made in

conjunction with the Government are entitled to be given an advance to a limit for their crops ' (1).

The first information the Foreign Office received of the concession was in a telegram from Sir Henry Drummond Wolff, the British minister at Tehran, dated 21 March 1890 (2). Wolff appears to have regarded the concession in the light of the contribution it would make to the prosperity of the country and, in his enthusiasm for any project which might contribute to this end, he ignored, perhaps, the hostility such a concession would arouse among the merchants, whose freedom of action it would restrict and among local money lenders, besides the opposition which might be stirred up against such a far-reaching foreign enterprise by religious fanaticism. In a despatch to Salisbury dated 3 April 1890 he wrote :

« It will be perceived that this concession is very much in favour of the cultivator. He is to be paid in cash for his tobacco and is entitled to advances on his crops. At present he is obliged to accept all kinds of payments for the produce he sells and his borrowings can be negotiated only at a very high scale. I have little doubt that when the system is explained and in operation the agriculturalists will find that they are greatly benefitted by the Régie. The concession also gives the Régie the right of making advances on growing crops besides tobacco which will be of great advantage to cultivators who are now ground down by the exactions of native usurers. » (3)

It now appeared that an opium monopoly was about to be granted to two Russian subjects. Wolff, in telegrams dated 8, 9 and 10 April, asked for authority to protest against this as contrary to treaty. He mentioned that he expected to be supported in such a protest by the Dutch chargé d'affaires and pointed out, ' If we contend a monopoly to be contrary to Treaty, Major Talbot will have to forego his Tobacco Régie ',

(1) For the text of the Tobacco Régie, see F. O. 60:553. The best published account of the Tobacco Concession is given by E. G. Browne in *The Persian Revolution of 1905-1909*, C.U.P., 1910, pp. 31-58.

(2) When Mr. Labouchere asked the Under-Secretary of State for Foreign Affairs for papers on the Tobacco Régie he was informed « ...The concession was obtained, as H. M. Government were informed, from the Persian Government by Major Talbot but without the intervention of H. M. Government or their knowledge... » F. O. 60:555.

(3) F. O. 60:553. Wolff to Salisbury, Tehran, April 3, 1890.

but against this he expressed the opinion that some other concession would have to be given to Major Talbot as compensation (1). Wolff was duly instructed to oppose the opium monopoly as contrary to Article 3 of the French Treaty of 1855, the Italian Treaty of 1862, the Netherlands Treaty of 1857, and the Swiss Treaty of 1873 (2).

Russian opposition to the Tobacco Régie was declared from the outset. Wolff had realised that they would oppose such a wide monopoly by a British subject and in his desire to further any means which would increase material prosperity and contribute to the stability of Persia, he favoured the idea of its being administered by an international company. Some weeks after his telegram of 31 March he reported that ' In order to avoid friction with Russia, the corporation working the concession would be made international, and co-operation of capitalists would be invited in France, Germany, Russia and other European countries ' (3). In a despatch (with a copy of the concession), which was received in London in May, Wolff stated that negotiations had begun at Paris and Vienna and that he had advised Major Talbot ' to undertake voluntarily to admit into the undertaking foreign capitalists from France, Germany, Russia, and other continental markets ' (4). Major Talbot had promised to do this in a letter to the Amīn us-Sulṭān, the Persian prime minister. The despatch also stated that the Russian chargé d'affaires had informed the Amīn us-Sulṭān that two Russian subjects, Messrs. Poliakoff and Raffalovitch, had protested against this scheme as being included in a plan which they had put forward.

In September Wolff telegraphed that the Russian minister had announced that he had been authorized by his government to protest against the concession *in toto*. A few days later he telegraphed again to report that the Russian minister, on the strength of the first article of the Treaty of Turkomanchay, had

(1) *Ibid.* Memo. signed F. B[ertie].

(2) *Ibid.* Salisbury to Wolff, Foreign Office, April 13, 1890.

(3) F. O. 60:555. Memorandum respecting the Imperial Tobacco Corporation of Persia, Ernest Lehmann, Foreign Office, May 9, 1892.

(4) *Ibid.*

protested against commercial concessions and had requested that those already granted should be rescinded. On 16 September, a week before Wolff's telegram, the Russian minister, M. de Bützow, had made a written and formal protest to the Qawām ud-Dawleh, the Persian minister for foreign affairs, against the concession and had requested that it should be annulled. The Persian government disputed this interpretation of the Treaty of Turkomanchay and maintained that it was ' not set forth in the Treaty that if the Persian Government, in its interests, for the benefit of its agriculture, science, treasury or finance, should grant a concession to a foreigner it shall not be at liberty to do so, especially if in those concessions and agreements it should not have prohibited [other] foreign subjects from commerce ' (1). The Russian minister nevertheless insisted that the concession limited freedom of commerce stipulated in the Treaty. Wolff had also thought of this objection; but the Foreign Office took the view that monopolies granted to foreigners by Persia would be contrary neither to Article 1 of the Commercial Treaty of Turkomanchay nor to Article 1 of the British Treaty with Persia of 1841 so long as only excise and internal advantages were granted, and not preferential rights of import or export through the customs.

The Shah was determined not to yield. A reply, which Wolff suggested the Shah should make to a fuller protest by M. de Bützow, was approved by Lord Salisbury; this was to the effect that if the Russian minister persisted in his objection, the Persian government would feel bound to acquaint the British legation, as British interests and capital were involved. Meanwhile Major Talbot was bringing out a company to begin the work of the concession. In the spring Wolff had suddenly had a breakdown in health and gone home. The Shah at his last interview with Wolff petitioned for a strong and able man in his place (should he not return) to uphold him against the Russians, ' who were at him almost day and night. ' (2) In

(1) *Ibid.*

(2) Salisbury Private Papers. Loose papers, Special Letters, Curzon to Salisbury, 11 Church Road, Norwood, 16. October 1890, pte. In the event Wolff was unable to return to Persia. This was a blow to British prestige and

November, Mr. Kennedy, who was chargé d'affaires in Tehran during Wolff's absence, telegraphed that the Russian minister had stated that he had been formally instructed not to recognize the tobacco concession on the ground of its being a monopoly. This latest protest also failed to induce the Shah to cancel the concession (1). On 23 February Kennedy reported that the Shah and the Amīn us-Sulṭān had supported the Régie at a meeting of the council of ministers (2). Russian opposition to the Régie continued. It appears that an attempt was made, at first without success, to stir up the merchant community against the concession. Kennedy, reporting the presentation of a petition to the Shah by the Amīn ud-Dawleh, minister of posts and president of the council of ministers, states that the Amīn us-Sulṭān

« was bitterly incensed against the Amin-ud-Dowleh for having, at the Russian instigation, endeavoured to injure the Tobacco Régie Concession of which he had last year been a prominent and interested supporter.

At the Amin-us-Sultan's suggestion the Shah ordered the Mushir-ud-Dowleh (Yahya Khan), Minister of Commerce, to summon the complaining merchants and to ascertain what was the real nature of their alleged grievance.

The eight complainants denied that they had any grievance, and repudiated their seals which had been affixed to the petition presented by the Amin-ud-Dowleh.

The factious nature of the new opposition having been exposed the Amin-us-Sultan frankly told the Shah that these constant attacks were directed against himself personally; that whenever any Persian Minister

influence. Curzon wrote: « the whole machinery of British prestige and success, political or commercial at Tehran depended on Wolff. His irrepressible activity was an enormous advantage to us. The Amin-es-Sultan is disposed to be friendly to England, with proper backing, Wolff was always at his back and behind his ear. He saw him or communicated with him quite every other day. Again he never left the Shah alone. The Shah liked him and I believe took his advice. Wolff was always ready with the latter, telling him what he must do and what not ». Kennedy, who became chargé d'affaires, though sensible and clear-headed was not personally popular with the Persians and had not the prestige which a full-blown minister would have had. Cf. also *Ibid.* Sir Robert Morier to Salisbury, St. Petersburgh, 25 December, 1890. I am indebted to Mrs. R. L. Greaves for these and subsequent references to the Salisbury Private Correspondence. See also R. L. Greaves, *Persia and the Defense of India 1884-1892*, London, 1959, for a discussion of the Wolff Mission 1888-91 (pp. 120-136).

(1) F. O. 60:555. Memo by Lehmann, *op. cit.*

(2) F. O. 60:553. Kennedy to Salisbury, Tehran, February 23, 1891.

wished to injure or thwart any measures sanctioned by the Shah at his (the Amin-us-Sultan's) suggestion, he had immediately recourse to the assistance of the Russian Legation, and that it would therefore be better that His Majesty should accept the resignation of a Grand Vazir who was simply a cause of embarrassment to his sovereign.

The Shah emphatically refused to listen to such a suggestion. His Majesty told the Amin-us-Sultan that he would sooner lose the services of all his Ministers than those of his present Chief Minister, and that the latter was at liberty to remove from office or to banish from the country any official whose presence or conduct might be obnoxious.

On the following Saturday, the 21st instant, a Council of Ministers was held under the Presidency of the Shah, in which His Majesty, especially addressing himself to the Amin-ud-Dowleh, bitterly reproached those of his Ministers who last year had approved of the Tobacco Régie Concession, for now raising difficulties and opposition.

The Amin-us-Sultan spoke strongly in favour of the Concession, which was discussed point by point, and which met with the unexpected support of the Mushir-ud-Dowleh.

Eventually it was agreed that no modification of the Concession could or should be made, and the Shah caused a message to be sent to Major Talbot assuring him of the effective support of the Persian Government in carrying out the terms of his concession, but adding that His Majesty earnestly hoped that the newly formed Company would deal in a conciliatory manner with the many difficulties which would undoubtedly be encountered at the outset.

The Tobacco Regie Concession has thus successfully passed through a serious crisis, and the future success of the Company depends almost entirely upon the tact, knowledge and skill of the Agents, European and Persian, who will conduct operations in different parts of the country.

It is possible and even probable that the Russian Legation will now desist from direct attacks upon a Concession which they have failed to destroy, owing to the firmness of the Shah and the skill of his Grand Vazir, but it is always open to Russian emissaries to arouse discontent throughout the country against the rules of the Régie Company, if they be harshly and injudiciously enforced by over-zealous Agents acting under the pressure of impatient shareholders.

Both the Shah and the Amin-us-Sultan rely much upon the ability of a wealthy English Company to abstain from enforcing their full rights and powers for the purpose of realizing immediate profits. His Majesty and the Amin-us-Sultan believe that a policy of patience and conciliation on the part of the Company, pursued for two or three years until the Régie is well established and understood, will undoubtedly produce most beneficial results both commercially and politically throughout this country. » (1).

The concession was meanwhile registered at the Ministry of Foreign Affairs at Tehran and at the British legation and the

(1) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Tehran, February 25, 1891.

transfer to the corporation officially effected. The Shah issued a proclamation announcing the establishment in Persia of the Tobacco Régie and sent *farmāns* to the provincial governors commanding them to aid in enforcing it and to recognize it. On 25 March Kennedy reported to Salisbury that the Russian oriental secretary had

« frankly stated to Mr. Cotte who is connected with the Tobacco Concession that Russian Legation formally resisted it under instructions so long as it was possible to do so, in the same manner that they opposed the Bank. The friendly assurances that have been given on behalf of the Company by Major Talbot have completely satisfied the five or six Russian tobacco merchants in Tehran and so long as the legitimate rights of the latter are not injured the Tobacco Company need have no further cause for anxiety. Russian Oriental Secretary added that it will be an easy matter to come to terms with the Russian merchants. » (1)

In April M. Ornstein the director of the Tobacco Régie, arrived in Tehran. Mr. Kennedy presented him on 22 April to the Amīn us-Sulṭān who gave the strongest verbal assurances of official support; but he impressed upon Ornstein the need of proceeding at first with circumspection

« as much anxiety and alarm existed in different parts of the country with respect to the intentions of the Régie Company, and many of those interested in the tobacco trade were already protesting against the losses which they fear may be inflicted upon them » (2).

Kennedy added that he had warned Ornstein to avoid at all costs coming into collision with any Russian subjects who were engaged in the tobacco trade and thereby giving the Russian legation the opportunity of making official complaints against the Régie. The headquarters of the Régie were eventually set up in Tehran and workshops prepared for the manufacture of tobacco; and principal agencies were created at Shiraz, Isfahan and Mashhad, each provided with an administrative staff, depots and a factory. By September 1891 there were 266 employees of the Régie. It was expected that when other agencies which were in the course of formation were established and the work of the factories started, some 18,000 persons

(1) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, confidential, tel., Tehran, March 25, 1891.
(2) *Ibid.* Same to same, Tehran, April 23, 1891.

would be employed. Cash was to be paid for all tobacco and the crop of 1891 was estimated at £335,900, one third of it being in Azarbayjan (1).

In spite of this hopeful beginning anxiety was spreading throughout the country, and there were signs that the religious classes were beginning to take a hand. To what extent at this stage their actions were instigated by Russian activities, as Amīn us-Sulṭān inferred, or how much they were the result of suspicion of foreign intervention is not clear. It was not long, however, before growing dissatisfaction with the state of the country and hostility towards foreign intervention, which was to some extent the direct result of continued maladministration, found convenient expression in opposition to the Tobacco Régie. Strong protests began to come in from Shiraz to the Shah and the Amīn us-Sulṭān. The latter directed the governor of Shiraz to reassure the complainants, pointing out that they would derive profit and suffer no loss from the concession which must be accepted as it was irrevocable. The Shiraz tobacco merchants at a public meeting reluctantly acceded, and undertook to obey the Shah's orders (2).

The Shah further ordered the governor of Shiraz to remove to Kerbela a *sayyid* who was actively fomenting the discontent (3). In Shiraz, as in Tabriz, one of the causes of the complaints appears to have been the person of the local agent selected by the Régie. Some in Shiraz felt that it would have been better if the agent had been a Persian merchant rather than a European (4). The *sayyid* was in due course seized and conducted towards the *garmsīr* of Fars under an escort of ten horsemen. This caused great excitement in the bazaars and mosques;

(1) *Ibid.* See Précis of M. Ornstein's *Memorandum for the Shah on the work of the Tobacco Régie*, included in Mr. Kennedy's No. 200, September 2, 1891.

(2) *Ibid.* Same to same, Tehran, April 27, 1891.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.* Governor-General of Fars to the Amin us-Sultan, May 26, 1891, incl. in Mr. Kennedy's No. 138 of June 2, 1891. Mr. Paton, the British acting consul-general in Tabriz on the other hand expressed the view that an English agent in Tabriz would meet with less opposition than the agent who had been appointed. *Ibid.*, Mr. Paton to Mr. Kennedy, Tabriz, May 9, 1891, incl. in Mr. Kennedy's No. 128 of May 20, 1891.

riots stirred up by the *mullās* broke out and some fighting took place between the populace and the soldiers. Appeals to the Shah to recall the exiled *sayyid* were rejected by the Amīn us-Sulṭān and the governor-general in spite of the Shah's inclination to give way (1). According to a report from the British legation agent in Shiraz Qawām ul-Mulk was the author of the violent opposition to the Régie in Shiraz and the arrest and expulsion of the *sayyid*, 'Alī Akbar ' was designedly effected by the Kavam ul-Mulk in a manner best calculated to cause disturbances in order that they might be represented as being directed against the establishment of the Tobacco Régie ' (2).

Meanwhile the agitation against the Régie spread to Tabriz. Mr. Paton, the British acting consul-general in Tabriz, reported to Kennedy on 6 May 1891 that the Tobacco Régie was the all engrossing subject of conversation in the bazaars and mosques. It appears that the opposition to the Régie came in the first instance, not so much from the tobacco merchants or the *mullās* but from the leading members of society in Tabriz, who alleged that injury was being done to Persia's financial interests. Paton wrote:

« I understand that the reasoning promulgated by the most enlightened Persians here is somewhat after the following manner. They say that the Régie will certainly endeavour to make a profit of at least one toman a year a head. They then estimate the population of Persia at say 5,000,000 and (as tobacco is almost as much an article of daily consumption in Persia as bread) they consider it is putting the case very moderately if they calculate the smoking population at 2 ½ millions. This would bring the Régie 2 ½ million tomans or about £ 780,000 per year, while the Shah only received £ 15,000 a year and one fifth or 20 % of the profits (and they say the Régie will certainly not let the Shah know the real profits). They then compare this with the Ottoman Régie, which they say pays £ 800,000 a year to the Turkish Govt. besides a certain percentage of the profits, and finally draw the conclusion that,

(1) *Ibid.* Same to same, Tehran, May 17, 1891. A telegram from the governor-general of Fars to the Amīn us-Sulṭān reported that the *'ulamā* had protested that they had had no hand in the riots and were much alarmed lest it might have been reported that they had interfered in the disturbances. *Ibid.*, Governor-General of Fars to the Amin us-Sultan, May 26, incl. 1 in Mr. Kennedy's No. 138 of June 2, 1891.

(2) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, June 10, 1891.

as Persia produces more Tobacco than Turkey and of a much superior quality it is impossible that such an apparent injustice can be permitted to exist.

They assert that the Concession was given without due consideration and that when the Persian Govt. sees the result the Régie, will never be permitted to continue their monopoly. This is the opinion adopted by many of the leading men of Tabriz and the subject is freely discussed in private but as yet no public discussion or denouncement has been reported.

Mr. Evans of the Impl. Ottoman Bank, who is at present engaged in the arranging of matters for the Tobacco Régie arrived in Tabriz yesterday morning and I had a long conversation with him in the afternoon in regard to the affairs of the Régie. When he was leaving he said he hoped I would treat what he had told me as confidential, but he gave me permission to inform you that he had already had a meeting with several of the leading Tobacco merchants of Tabriz and that result was most satisfactory. He made no definite arrangement with them but gave them to understand that the Régie had no intention of overlooking their interests and taking the bread out of their mouths ruthlessly but were prepared to deal fairly with them and would endeavour to arrive at a satisfactory arrangement. The merchants, he thought, were impressed by his conciliatory advances and left apparently well pleased with their meeting. » (1)

On 9th May Mr. Paton reported further satisfactory meetings between Mr. Evans and other leading merchants. Then several of the Armenian tobacco merchants, who were Russian subjects informed him that they had discussed with their consul the effect the monopoly would have upon them and he, having consulted his minister, had assured them that under the terms of the Treaty of Turkomanchay the monopoly did not apply to them and that they were entitled to bring tobacco into the country as formerly (2). Mr. Paton also expressed the view that much harm had been done when the Régie kept the people who were most interested in the matter ignorant of its intentions, a course which had left the way open for speculation; and also that the agent appointed, against whom the people appeared to have a prejudice, had made matters worse ' by the false impression he had given the merchants of the

(1) *Ibid.* Extract of a despatch from Mr. Paton to Mr. R. J. Kennedy, incl. in Mr. Kennedy's despatch No. 123 of May 11, 1891 to the Marquis of Salisbury.

(2) *Ibid.* Mr. Paton to Mr. Kennedy, Tabriz, May 9, 1891, incl. in Mr. Kennedy's despatch No. 128 to the Marquis of Salisbury, Tehran, May 20, 1891.

Régie's manner of dealing with them' (1). The opinion generally prevailing had been that the Régie was going to work on the same lines as those of the Ottoman Régie.

« They [the merchants] thought that the whole concern was to be taken out of their hands & put into the hands of Europeans thus taking from them the means of livelihood & flooding the country with foreigners, to which of course they objected. These impressions Mr. Evans assured them were premature. He told them that the Régie had no wish to bring foreigners here so long as the work could be carried on satisfactorily by the natives & that it would depend entirely on themselves whether Europeans were brought here or not. The Régie would employ as many of them as possible if they were prepared to work on their terms, which he assured them would be reasonable. He pointed out that the Company was wealthy and they were bound to succeed with or without them. If they assisted it would be to their own advantage if not they would be the losers. Of course Mr. Evans bound himself to nothing and made no definite promises but said that such a method as the following might be adopted, viz: Such merchants as the Régie wished to employ would continue in their business as usual, only they would have to pay the Régie say 1 kran per oke sold. As no one but those appd. by the Régie can sell tobacco this would give those merchants a monopoly and would consequently increase their sale and make their receipts larger, enabling them to make more money and reap a benefit as well as the Régie.

I pointed out to Mr. Evans the argument I mentioned in my former desp. as that adopted by the leading merchants in regard to the differences of the sums paid by the Ottoman Régie and the Persian Régie respectively, and he met them by saying that is was only reasonable to think that as the Persian Régie has only £ 15,000 to pay they will not require to extort such a large sum of money as the Ottoman Régie, which has such a large sum to pay to the Govt. This view of the matter appeared to have some weight with them. On the whole the merchants seemed much pleased and flattered that they had been consulted on the subject at all and Mr. Evans assured them that the Coy. were quite prepared to consider their interests and listen to their proposals...

He [Mr. Evans] had two very satisfactory meetings with the Amir-i-Nizam (2) when they went fully into the matter and the Amir seemed to think the affair would go on all right. Mr. Evans had a further meeting with a number of the merchants together when he hoped to get some

(1) *Ibid.*

(2) It later became clear that the Amīr Niẓām was partly to blame for not having prevented the spread of the movement against the Régie in Azarbayjan and that his connivance was probably due, in part, to his enmity with the Amīn us-Sulṭān and in part to a wish to show that Britain had no power in Azarbayjan and thus to gain Russian favour. He had shown a similar tendency in the Greenfield case. *Ibid.* Paton to Kennedy, Tabriz, September 5, 1891, incl. in Mr. Kennedy's despatch No. 207 of September 12, 1891.

proposals from them, but they were more reticent than when he interviewed them separately and appeared more difficult to deal with in a body, each one appearing to be afraid to speak out before the other. On the whole however Mr. Evans was satisfied with the meeting. » (1)

This account, however, appears to have been unduly optimistic. On 13 May Mr. Paton reported that a rumour was current that the Amīr Niẓām and the Valī 'Ahd had received letters, apparently written in Tabriz, inveighing strongly against the Tobacco Régie. He expressed the view that a considerable portion of the people were opposed to the Régie although Mr. Evans had apparently succeeded in gaining the approval of the merchants. He gave warning that it was expected that later the feeling of the people would be more strongly manifested. He also reported that he had been reliably told that the Russian consulate had given instructions to their subjects ' That if the Régie people attempted interference with them in any way they were to beat them ' (2). On 11 May, the Shah received Mr. Ornstein, the representative of the Régie, and gave him strong assurances of support (3).

Meanwhile opposition to the Régie in Fars had not been removed. There it seems to have been due mainly to religious fanaticism. On 2 June Kennedy reported that the *mullās* in Shiraz were demanding the removal of Mr. Binns, the local manager of the Tobacco Régie, and that minor local officials appeared to be acting in unison with the *mullās*. Mīrzā Muḥammad 'Alī, a *mujtahid*, had said to the legation agent that, ' Doubtless the corporation would flood the country with Europeans who would have constant intercourse with the people to undermine their religion... ' (4) In Tabriz also the *mullās* were joining the movement against the Régie. On May 23 Paton reported to Kennedy that he had heard that the *mullās* had called on the Armenian archbishop to coerce him into

(1) *Ibid.* Paton to Kennedy, Tabriz, 9 May, 1891, incl. 1 in Mr. Kennedy's No. 128 of May 20, 1891.

(2) *Ibid.* Mr. Paton to Mr. Kennedy, Tabriz, May 13, 1891, No. 30, incl. in Mr. Kennedy to Ld. Salisbury, des. No. 128, May 20, 1891.

(3) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Tehran, May 12, 1891.

(4) F. O. 60: 553. Kennedy to Salisbury, Gulhek, June 2, 1891.

urging the Armenians to stand out against the Régie (1). Russian opposition to the Régie also continued. On 27 July Kennedy reported:

« The Russian minister here has informed Russian subjects and protected subjects at Shiraz that they are at liberty to disregard the existence of the Tobaccco Régie, and to purchase and sell tobacco without let or hindrance. » (2)

An anonymous notice had also been put up in Tabriz, addressed to the *'ulamā* in answer to a notice issued by the Persian Tobacco Corporation. This notice, which the Amīn us-Sulṭān confidently informed Kennedy he had every reason to believe was instigated by the Russian consul-general, threatened with death those Europeans, and Armenians who tried to enforce the Régie and, ' Woe to those of the *'ulamā* who will not co-operate with the nation ' (3).

On 15 August, Paton reported that since the Tobacco Régie management had begun to take active steps towards the establishment of its branch in the Tabriz district, the popular aversion to it had become strongly manifest, and whispered murmurings against it had developed into an intention of the fanatical portion of the community to massacre the Christian population. The fact that the Muḥarram processions were taking place at the time seemed to heighten the excitement against the Régie. The merchants were alarmed at the situation. A local *mujtahid*, Ḥājjī Mīrzā Yūsuf, preached strongly against the Régie in a mosque on the 12 August saying, among other things, ' That the Kaffirs [i.e. *kuffār*, unbelievers] had come here to interfere in the Tobacco business and any Mussulman who joined them was also a Kaffir [i.e. *kāfir*, unbeliever] and deserving of death ' (4). The leading *mujtahid* telegraphed to the Shah, with the knowledge and approval of the Amīr Niẓām, informing him that the entire population of Azarbayjan was dissatisfied with him on account of the Régie

(1) *Ibid.* Paton to Kennedy, Tabriz, May 23, 1891.
(2) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, July 27, 1891.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.* Paton to Kennedy, Tabriz, August 15, 1891, incl. in Kennedy to Salisbury, Gulhek, September 3, 1891.

and that if it were maintained by the Shah he could not answer for the order of the district. Rumours were also heard that the leading *mujtahid* would declare a *jihād* if the Régie went on (1). A petition was got up in Tabriz and sent to the Shah, praying him to abolish the concession (2). Paton reporting on this stated:

« At present a Petition is going round the Bazaars for signature, which, it is said, is being signed by all, from the highest to the lowest, and the terms of which are, I am informed as follows. They demand the abolition of the Régie on the pretext that it will buy the Tobacco very cheap and sell it again very dear; all the present tobacco merchants will be ruined as they will be thrown out of employment, the Régie will effect forced purchases and forced sales; all these are against their religion and the end will be that the English will act here as they did in Egypt, viz: subdue the place, and finally I understand that while they do not state it openly they hint vaguely that if the Shah does not give in to their wishes they will call in the assistance of their neighbours the Russians. This latter, I understand, is the deduction drawn by intelligent Persians on reading between the lines of the Petition. I am told there are about sixty Mohah [? Mohajerin] students [of the religious schools], Russian subjects, who have signified their intention of calling in Russian aid. Many Persian subjects who are suspected to have connections with the Régie have been warned personally that unless they leave it their lives are in danger. The Consulate Mirza has also received indirect insinuations concerning his connection with the British.

The Armenian Archbishop being alarmed at the serious rumours of a massacre sent one of his clergymen (Der Aratonu) to three of the Chief Mutchdeheids [*mujtahids*] to request them on his behalf to preach to their congregations not to make any attack on the Armenians as they were not to be blamed on account of the Régie. They replied that if he wished his people to be exempt they must show themselves to be one with the Mussulmans in stamping out the Régie, and that they must sign the Petition being got up, or get one up on their own account. The Clergyman informed him that the Archbishop had already sent a Petition to the Shah through the Amir-i-Nizam to the effect that he considered it better to avoid this affair and if necessary the population would rather subscribe the sum to be paid to the Shah by the English than run the risk of the Régie being allowed to proceed. The Mutchdeheids said they believed that the Petition was got up through fear rather than from a disposition to aid them and asked why the Armenians permitted the Europeans to live in their quarter, and the Clergyman said that as the Consuls lived there they could not prevent it and that the house rented by the Régie belonged to an English subject and they therefore could not interfere in the matter...

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Tehran, August 17, 1891.

It would be extremely difficult how to put the blame of the agitation on any particular individual as it is not confined to one sect but has evidently been taken up strongly by the whole population, high and low, as an attempt to interfere with their national and religious rights and it is quite apparent that what the heads of the religious sect fear is that this is the first step towards introducing liberal reforms in which case their religious hold on the people will be crippled. I understand that the principal Mutchdeheids, who are said to be men of sense consider that the Shah is not acting fairly as the affair is good for him but not for the people and their religion. However the following information which I have received from a very good source will enable you to draw your own conclusions. I am given to understand that the four principal Mutchdeheids are decidedly against the Régie. Their names are Hadji Mirza Iavod [Da'ud] Aga, Hojat el Eslam, Sekatel Eslam, and Hadji Mirza Yusuf Aga. It is said on good authority that the Russian Consul General has assured the first Mutchdeheid that should the Shah try to deprive him or the people of their rights or properties he will protect them under the Russian flag. (In fact it appears to me that this is just the opportunity the Russians have been waiting for.) The Armenian Archbishop has also said before several people that he was very unwillingly induced to send his Petition to the Shah by the Amir-i-Nizam and the Russian Consul General. I am led to believe that although the Archbishop is a Russian subject and ostensibly acts for the Russian Consul General, he is known to have written several articles against him. Another thing that helps to fan the flame is the fact that many letters have been received here from Tehran and the South of Persia by the Chief Mutchdeheids stating that all hopes of stamping out the Régie are rested on the people of Azarbaijan. The name of the chief person circulating the Petition is Hadji Sadyk Conleh, and I believe the plan adopted is to give it to the head of each trade and instruct him to receive the signatures of those engaged in his calling... » (1)

The Shah was greatly alarmed by the turn events had taken and seriously contemplated cancelling the concession. The Amīn us-Sulṭān persuaded him not to yield, and it was arranged that the Amīn Ḥuḍūr, one of his confidential chamberlains, should be sent to Tabriz with an autograph letter addressed to the principal *'ulamā*, the chief *mujtahid*, the governor, the heir apparent, and the ' wise men ' of Tabriz (2). When news of the despatch of the Amīn Ḥuḍūr reached Tabriz the general feeling was that the *mujtahids* should refuse to attend any

(1) *Ibid.* Paton to Kennedy, Tabriz, August 15, 1891, incl. in Kennedy to Salisbury, Gulhek, September 3, 1891.

(2) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, September 3, 1891. See also same to same, Tehran, August 17, 1891, and same to same, Tehran, August 27, 1891.

meeting called by him. Meanwhile posters were put up in the bazaars threatening with death Persian employees of the Régie and the man who had leased his premises to them. The students of the religious schools were reported to be arming themselves, firearms were selling at a premium, and many people were storing provisions in anticipation of trouble (1). As a result of a series of excited and alarming telegrams from Tabriz, which described the town as being on the verge of a revolution, the European population in danger of being attacked by the mob, and even the lives and property of high Persian officials, including the heir apparent, of being in danger, together with information from the governor-general that the Amīn Ḥuḍūr would be forcibly prevented by the populace from entering the city, unless distinct assurances were given that the tobacco concession would be cancelled, the Shah ordered the Amīn us-Sulṭān to send for Mr. Kennedy (2). Reporting this interview, Mr. Kennedy, in a telegram dated 1 September, stated:

« I pointed out to Shah, who was in an adjacent apartment, through Amin-es-Sultan, that it was not tobacco concession, but H. M.'s own sovereignty which was being attacked, and that if he gives way, the revolutionary spirit will rapidly spread through Persia, as the other provinces are looking to Azerbaijan for the « mot d'ordre ».

H. M. was most anxious to cancel concession, and offered to give some other valuable concessions as compensation. I said nothing could be given as equivalent, and that Shah would be committing an act of political suicide. No capitalists would ever again embark in Persian enterprizes, and the country would be left to decay, which is what the Russians desire.

After three hours conversation, Shah sent a telegram to governor of Tabreez, expressing surprise at his telegram, saying he would listen to petitions, but not to threats, and holding governor responsible for safe entry of envoy. In order to appease the excitement, Shah said that he would discuss with tobacco corporation measures for removing all cause of alarm and discontent, but concession could not be cancelled without arrangement with company (3).

(1) *Ibid.* Paton to Kennedy, Tabriz, August 29, 1891, incl. in Kennedy to Salisbury, Gulhek, September 3, 1891.

(2) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, September 3, 1891.

(3) This telegram was sent *en clair*. The crucial sentence read 'I am in communication with the Régie Company so as, perhaps, inshallah to entirely stop the whole of the enterprise and release myself; possibly in a few days the negotiations

I could not press for more than this without endangering Amin-es-Sultan's position with the Shah, who is nervously averse to adoption of any strong measures which may lead to disturbances and Russian intervention in Azerbaijan.

Both Shah and Amin now fully admit that governor of Tabreez has been a pliant tool in Russian hands, and H. M. fully intends to remove him at the first favourable opportunity. This conspiracy, which has been ably planned could not have been organized without his knowledge and secret support. » (1)

When the Amīn Ḥuḍūr arrived in Tabriz, he was extremely coldly received. By the evening of 1 September matters had assumed a grave aspect. Paton reported that serious trouble was only averted by the circulation of a telegram supposed to be from the Shah but actually from the Amīr Niẓām to one of the *mujtahids* to be read to the population.

« Shortly after the tel: was read the chief Persian merchant, who was a Russian subject, put locks on the doors of one of the offices of the Tobacco Company and said he was going to occupy this as his office. Hearing that a complaint had been made against the procedure he denied that he had put the locks there but fled to the Russian Consul at Vemitabad for protection. On Mr. Stevens' complaint [the representative of the Tobacco Company] I immediately wrote to the Amir Nizam protesting against this interference with the property of a Brit: concern & asking that these locks should be removed & that this man and all others should be prevented from interfering in any way with the Régie's property. The Amir Nizam sent an evasive answer & I wrote again demanding that the keys be at once handed to me or the locks removed, and sent the Mirza to tell him that unless the demand was at once complied with I would telegraf to the Leg^{n}. The Mirza was told the Amir was out, but he found out afterwards that this was untrue... I am informed from several high authorities that great numbers of strangers have come into Tabriz within the last few days evidently in the expectation of pillage. Numbers of « Telebes » or religious students have also come in from the surrounding country and congregate in mosques discussing the situation and apparently awaiting a favourable opportunity to attack the people and the bazaar. It is said that many of the wholesale and retail shopkeepers who owe large

may be completed ' (*Ibid.* Shah to the Amir Nizam, Tabriz, 28 Muharram, 1309/2 September 1891, incl. 2 in Mr. Kennedy's No. 207 of September 12, 1891). At the same time cypher messages were sent to the heir apparent, the governor-general, and the chief *mujtahid* telling them that the Régie could not and would not be abolished although the Shah would discuss with the director means for making it less distasteful to the people of Azarbayjan once it was clearly shown what were their legitimate grievances (*Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, September 3, 1891).

(1) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, tel., Tehran, September 1, 1891.

sums of money to the European firms, have been inciting these Telebes to make an attack on the bazaars and some are known to have given them money so that when they make an attack they will merely destroy their books, and then they will refuse to meet their liabilities and turn bankrupt, in which case the Europeans will suffer to a very large extent. Now that things have been allowed to reach this stage, without any attempt on the Govr.'s part to prevent it until it has become so bad that he must appeal to the Shah to avert a disaster, no one can tell what may happen at any moment as the city is full of armed ruffians who are eager for plunder and only want the slightest excuse to begin, and of course the Tobacco Régie will be made the scapegoat...

If the Shah intends to deal firmly with the people it is a little difficult to know what means he intends to employ, as if he is depending upon the army of Azerbaijan, the Nusrat-ud-Dowleh himself admits that they won't lift a finger against the orders of their religious chiefs and they will be the first to join in the plunder. It certainly will not be open force under these circ. that will prevail & in fact it is difficult to see how anything can be successful but the gradual withdrawal or rather removal of those who are responsible for the present condition of the people.

The Gola Regi (one of the oldest and most influential officials in Tabriz) who has been in the Govt. service over 50 years and who is brother-in-law of the Chief Mujtahed and cousin to the Mu[s]tashar-ud-Dowleh, says that during all the time he has been in office he never saw the people of Tabriz in such a state of excitement and a massacre is imminent, although he has seen Govrs. turned out of the Province. He also ascribes the present state of affairs to the Amir Nizam, who, he says, suggested to the Mujtahed that this is the first step towards introducing European reforms and laws which will very materially affect the religious power... » (1)

The Shah and the Amīn us-Sulṭān were by this time in a position of considerable difficulty. The slightest spark might set Azarbayjan ablaze; the loyalty of the army was uncertain; Russian opposition to the Régie was manifest. On the other hand, the economic and political implications of the cancellation of the Régie might greatly weaken the position of the Shah and prove fatal to the position of the Amin. On 4 September 1891, Kennedy telegraphed home saying,

« Shah and Amin urgently ask Y. L.'s advice as to whether if all peacable means fail, concession should be maintained by force or whether it should be cancelled, compensation being given to the Company in shape of other concessions or pecuniary indemnity by instalments » (2).

(1) *Ibid.* Paton to Kennedy, Tabriz, September 5, 1891, incl. 1 in Mr. Kennedy's No. 207 of September 12, 1891.

(2) *Ibid.* same to same, Tehran, September 4, 1891.

The Russian minister in an interview with the Amīn us-Sulṭān had urged the concession be cancelled; and although the Shah and the Amīn fully foresaw the complications which might ensue if the concession were cancelled, they dreaded the possible prospect of a revolution (1).

By this time the conflicting interests involved had become clearer. On the one hand there were indications of Russian opposition to any proposals which might lead to an opening up of Persia to international trade and thereby to an improvement in internal conditions, and on the other hand there was the rising tide of discontent inside the country and the growing tendency of the people to demand a say in the policy of the country. Persians in exile, notably Malkam Khān (who had been Persian minister in London until he was dismissed in 1889 and who had vigorously advocated constitutional and administrative reform in Persia) and Jamāl ud-Dīn Afghānī played an important part in fostering the 'popular' or 'nationalist' movement, which manifested itself openly for the first time over the question of the Tobacco Régie. The fact that the Shah himself stood to gain financially from the monopoly and that the Amīn us-Sulṭān was also financially implicated heightened the discontent and suspicion (2). Further, it appears that some items in the company's original expenditure were bribes to the Shah's ministers and entourage (3).

Moreover, although the officials of the Imperial Tobacco Corporation strenuously denied it, it may be that they acted at times with haste and paid insufficient attention to local susceptibilities (4). Wherever their relations with the peasan-

(1) *Ibid.*

(2) F.O. 60: 554, Pt. I. See Lascelles to Salisbury, Tehran, January 29, 1892 for a discussion of the extent to which the Amīn us-Sulṭān stood to receive pecuniary benefit. See also *ibid.*, same to same, Tehran, March 11, 1892.

(3) F.O. 60: 544, Pt. II. See Salisbury to Lascelles, F.O., Feb. 16, 1892 memo. by F. B[ertie], Feb. 15, 1892 for meeting with the Hon. R. Grosvenor; and Lascelles to Salisbury, Tehran, Feb 17, 1892, in which Lascelles reports that Ornstein told him the amount spent by the Company in bribes did not exceed £ 5,000, which in every case was given under great pressure from influential people.

(4) F.O. 60: 554, Pt. II. See Letters from Grosvenor to Sanderson dated March 12, 1892, and March 15, 1892, in which such accusations are denied. See also F.O. 60: 554, Pt. III. Translation of two confidential letters from the Amīn us-Sulṭān to the Persian minister in London accusing the Régie officials of haste and rash behaviour and Malkam Khān of making mischief.

try and the tobacco merchants had been first based on misunderstanding, they appear to have succeeded in removing the misunderstanding, but they failed to realise — as indeed also did the Persian court — that a new situation had arisen: that there was beginning to develop a middle class of which the most vocal members were *'ulamā*, who wished to be informed of, and consulted on, steps which would materially affect the life of the country. The relatively sudden introduction of systematic labour and excise regulations under foreign direction created hostility and the fear that the tobacco trade, in which numerous small shopkeepers as well as the tobacco merchants were involved would pass entirely into foreign hands (1). Some of the religious classes may have been genuinely concerned lest the religion of the people should be contaminated by foreign contact; others, who feared rather for their own position in the event of increased contact with European civilisation and a spread of the popular movement, did not hesitate to appeal to the innate fanaticism of the masses and to use the popular movement to prevent the opening up of the country to foreign influences. Further, the Shah was by this time beginning to feel himself threatened on two sides: both by the threat of active Russian intervention and by an internal popular movement. Salisbury's reply to Kennedy's inquiries showed that British policy, while wishing to see Persia opened up commercially, was concerned above all for the maintenance of stability in Persia.

On 4 September, Salisbury telegraphed to Kennedy

« Your action approved. The withdrawal of the concession would cause a most unfavourable impression and probably give rise to large claims for compensation. But the real question at this moment is the maintenance of the Shah's authority, which we should greatly regret to see weakened. » (2)

Two days later a telegram drafted in Salisbury's own hand was sent to the effect:

« It is impossible for us to judge what course is most in the Shah's interest. Severity should only be employed if he thinks it necessary

(1) Cf. T. E. Gordon, *Persia Revisited*, London, 1896, pp. 25ff. and 177ff.
(2) F.O. 60: 553. Salisbury to Kennedy, F.O., Sept. 4, 1891.

in the interests of Persia and for the sake of his own authority. We do not wish to assume the invidious position of urging rigorous measures in order that foreigners may make money.

I should imagine that some course a good deal short of cancelling the concession would be advisable. So conspicuous a retreat might encourage a general onslaught on foreigners.

Can he not discover some excuse for suspending its operation for the present in the more excited districts ? » (1)

The Russian minister had an audience of the Shah on 6 September at which he pressed for a withdrawal of this concession. The Shah stood firm and desired that the Russian consul-general in Tabriz should use his influence to prevent a recurrence of the late crisis (2). Meanwhile the governor of Tabriz telegraphed that he could not bring the opponents of the Régie to reason and that placards had been posted in the streets calling upon the Shah's envoy to quit the city. The Shah, while upbraiding the governor for his incapacity, directed his envoy to return to Tehran; and decided to replace the governor by the heir apparent, with absolute powers, if he would undertake to make the Shah's authority respected and establish the Régie. In the meantime the Shah said the Régie's operations must be temporarily suspended in Azarbayjan and he proposed placing an embargo on the import of tobacco into, and its export from, the province, in the belief that the heavy losses entailed upon the merchants would bring them to reason (3).

The *en clair* telegram sent by the Shah to the government of Tabriz had, in fact, been fatal to the prospects of the Régie. Rumours began to spread all over the country that the Régie had been abolished. These were temporarily dispelled by a circular dated 16 September sent to the governors of all provinces, except Azarbayjan, enjoining them to give the necessary assistance to the agents of the Régie at the time of the collection of the tobacco harvest and denying rumours of the cancellation of the concession (4). On 17 September, Kennedy telegraphed

(1) *Ibid.* Salisbury to Kennedy, tel., Sept. 6, 1891.

(2) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Tehran, September 7, 1891.

(3) *Ibid.* Same to same, Tehran, Sept. 9, 1891.

(4) *Ibid.* Same to same, Tehran, 16 September, 1891, and translation of a circular from the Amin us-Sultan to the Governors of Provinces, dated September 16, 1891.

that although the disturbances in Tabriz had quietened down, the Shah and the Amīn considered it advisable that the Régie agent should be temporarily withdrawn from Tabriz (1). About the same time the director of the Régie submitted a proposal for subletting the Régie in Azarbayjan for a term of years to a wholly Persian company (2). An attempt by the *'ulamā* of Isfahan, led by Āqā Najafī, to rouse the merchants to oppose the Régie was foiled by the energetic action of the governor, the Ẓill us-Sulṭān (3).

Trouble also threatened in Mashhad. Already in August or early September the tobacco dealers in that city had appealed to the *mujtahids* (4). Arrangements had been made by M. Ornstein for organizing the Régie in Khurasan. Mr. Evans, whose services had been temporarily lent to the Régie by the Ottoman Bank, was sent to Mashhad and succeeded in establishing cordial relations with the governor-general and the *'ulamā*. The Russian consul-general, M. Vlassow, had apparently thought hat the fanaticism of the population would induce them to rebel spontaneously against the Régie. When this turned out not to be the case Mr. Vlassow, through secret agents, spread false reports in the bazaars in addition to the usual accusations that the Régie would effect forcible purchases at nominal prices, and sell to the public at exhorbitant rates. M. Vlassow, 'By an ingenious play upon the words contained in the Régie notices induced the public to believe that every article which emitted smoke was included in the Company's monopoly, such as chimneys, fuel, public baths, etc.' Many tobacco sellers and others took refuge in the shrine and excitement spread rapidly, crowds assembling in the streets, uttering threats against Christian infidels, and avowing their determination to protect the cause of their religion. The determined action of the governor-general, the Ṣāḥib Dīvān, and the efforts of one of the leading *'ulamā*, Shaykh Muḥammad Taqī, resolutely backed by the Shah and the Amīn, brought the agitation tempor-

(1) *Ibid.* Same to same, Gulhek, Sept. 17, 1891.
(2) *Ibid.* Same to same, Sept. 20, 1891.
(3) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, Sept. 19, 1891.
(4) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Sept. 4, 1891.

arily to a halt (1). The Shah telegraphed to the Ṣāḥib Dīvān ordering him to disperse the tobacco sellers who had assembled in the shrine and instructed,

« If they do not go about their business at once and do not cease their absurdities, you should summon all the cavalry and infantry of Khorasan, together with Shuja-ud-Dawleh and the Zafaranloo horse, to Meshed, and you should arrest all the rebels without exception and have 100 of them blown from guns and curse their fathers. » (2)

The demonstrators were dispersed without recourse to these measures. Quoting a private letter from General MacLean, Kennedy in a despatch stated:

« The talk of the people at first was all about the tobacco but they gradually began to direct all their ill-feeling against the English who, they had been told, meant under cover of trade to seize Persia as they did India and Egypt. This was first put about by some Turks from the Caucasus, Russian subjects. »

After describing the failure of the demonstration, the letter goes on to state:

« Moreover, the people are now beginning to recognise the Russian hand in what has taken place and that anything like a revolt against authority in Meshed may bring a Russian army on the scene very quickly. What would then become of Imam Reza's shrine and the Shiah religion ! This sobers them. » (3)

Disturbances ceased for the moment, but petitions and letters against the corporation continued to come in. One from the *'ulamā* of Tabriz stated:

« ...The humble petition of the Moslems of their monarch Nasir-ed-Din (the Defender of the Faith) is that they pay taxes and revenues and offer their lives and property to him that he may protect them against the ravages and cruelties of the Kafars, and now that he on the contrary sells his Moslem subjects to Kafars and allows the Islam (sic) to be ruled over by Kofr we will not of course submit to these humiliations... » (4)

(1) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, October 10, 1891.

(2) *Ibid.* Transl. of tel. from Shah to Sahib Diwan, Tehran, Oct. 6, 1891, incl. in No. 227, Kennedy to Salisbury, Gulhek, Oct. 10, 1891. Salisbury minuted this as follows: ' ... The Shah's command as to blowing 100 of the rioters away from guns was rather a strong order. '

(3) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Tehran, October 19, 1891.

(4) *Ibid.* Copy of petition addressed to the Shah by the Mujtahed and ulamas of Tabriz, incl. in No. 225, Mr. Kennedy to the Marquis of Salisbury, Gulhek, Oct. 5, 1891.

The Tobacco Régie meanwhile pushed on with its operations. A French company, the Société du Tabac, with a capital of five million francs, made a formal agreement with the Régie to undertake the whole of the tobacco export trade from Persia. Ornstein further hoped to interest the Russian government in the operations of this French company (1). But opposition to the Régie had still not been overcome and on 6 October the Amīn us-Sulṭān spoke to Mr. Kennedy of the serious difficulties attending the establishment of the Régie and of the opportunities it gave to Malkam Khān to arouse discontent against the government, and to Russian agents to inspire a dislike and mistrust of England; he also alleged that other British commercial interests were being injured (2). He asked whether it would be possible to arrange amicably for the abolition of the Régie, pecuniary and other compensations being given to the company, as it could not be in British interests to support one commercial enterprise at the expense of others and at the expense of British political influence and friendly relations with Persia. Mr. Kennedy gave a discouraging reply. The Amīn had also pointed out that he thought the Régie's agents were unduly anxious to make immediate profits (3). On 29 October, Mr. Kennedy gave a memorandum to the Amīn us-Sulṭān stating that cancellation of the concession would involve the Persian government in even greater difficulties than they were encountering. The Amīn sent it to the Shah with the following minute:

(1) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Gulhek, Oct. 5, 1891.

(2) A long letter in the Moscow Gazette of 15/27 Oct., 1891 from its correspondent in Tehran is significant of Russian interest in the Tobacco Régie. Writing under the date of 2 September, the correspondent, who signs himself Russki, quotes from the petition sent to the Shah from Azarbayjan for the abolition of the Tobacco Régie, and concludes « Your readers may be convinced that an English concession, as also English influence in Persia, hangs on a hair. It would be well if our diplomatists were now to concert measures for re-establishing Russian influence in Persia, as popular sympathies are on our side ». *Ibid.* Incl. in No. 266, Henry Howard to Salisbury, St. Petersburg, Nov. 11, 1891.

(3) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Tehran, Oct. 7, 1891. The Company authorities in London appear to have been « rather incredulous » of the danger of the Shah withdrawing the concession. *Ibid.* draft letter to Hon. R. Grosvenor F.O., Oct. 29, 1891.

« It is certain that as the Russians are pressing for abolition of tobacco concession, the British Government would regard such a step as having been taken at Russian dictation, and resist it. » (1)

Trouble broke out again in Isfahan; and this occasion marked a more serious turn in the affairs of the Régie. On 21 November Āqā Najafī and his brother, Shaykh Muḥammad 'Alī, held a meeting at which they declared tobacco unclean. Their followers then went through the bazaars smashing all *qalīāns* (water-pipes). Ẓill us-Sulṭān, the governor, took steps to prevent further meetings. Shaykh Muḥammad 'Alī nevertheless preached against the acting agent of the Régie and the Muir Company (the Persian Gulf Trading Company). His opposition to the latter was prompted by a merchant named Ḥājjī Mīrzā Aḥmad Bonakdār. The shaykh declared all foreign merchandise marked Muir to be unclean, forbidding the people to buy and sell. In consequence the company's business was brought to a standstill and the general manager declared they must close their office (2). Mr. Preece, the British consul in Isfahan, also reported that Āqā Najafī and his brother were preaching against the Shah and the Ẓill us-Sulṭān, and were doing all they could to bring the government into evil repute. The Ẓill us-Sulṭān, fearing the people might get out of hand, asked for prompt moral and physical help (3).

Meanwhile large quantities of tobacco were bought by Russian subjects. The Tobacco Corporation was therefore anxious that the Persian government should address a circular to foreign legations notifying them of the monopoly. The Shah and the Amīn us-Sulṭān were opposed to this. Sir Frank Lascelles, who went to Tehran in October as British minister, reporting these events on 4 December stated:

« At my audience last Monday H. M. said that Russians were no longer officially opposing the Régie and that therefore it would be better not to reopen the question. They were however doing so by means of intrigues and he had no doubt Russian subjects had been put up by the Legation to buy the tobacco. H. M. therefore thought it would

(1) *Ibid.* Kennedy to Salisbury, Oct. 29, 1891.

(2) *Ibid.* Consul Preece to Kennedy, Isfahan, Nov. 20, 1891, incl. in Lascelles' No. 241 to Salisbury, Tehran, Nov. 23, 1891.

(3) *Ibid.*

be for H. M. G. to make a representation at St. Petersburg to put an end to these intrigues. » (1)

Salisbury, replying to this communication, said:

« Nothing less desirable than that we should be acting at St. Petersburg in favour of a commercial monopoly in Persia which is worked by English capital. It would admit that the Russians have some authority in Persia. » (2)

In a second telegram, marked secret, he said:

« You should take up the position that the policy of issuing or not issuing the circular desired by the Tobacco Corp[n]. is a question to be decided exclusively by H. M.; that it would be a serious derogation of his authority if H. M. Gov[t]. were to appeal to the Russian Gov[t]. in regard to the Tobacco monopoly which is so plainly a matter of purely internal interest to Persia. » (3)

The movement against smoking which had begun in Isfahan spread to Tehran; and the *mullās* in Tehran began to preach against it and to declare tobacco unclean. A *fatwā* was issued in Isfahan and attributed to the chief *mujtahid* of the day, Ḥajjī Mīrzā Ḥasan Shīrāzī, who resided in Samarra, stating:

« In the name of God the Merciful, the Forgiving. Today the use of tobacco *(tanbaku va tutun)* in whatever fashion, is tantamount to war against the Imam of the Age, may God hasten his glad advent. » (4)

Smoking was abandoned altogether in the capital and to a large extent in the provinces also. The bazaars closed. The head of the merchants, Ḥājjī Muḥammad Ḥasan, who was held to have been responsible for the closing of the shops, was exiled to Qazvin. The Shah and the Amīn found themselves powerless. The real masters of the situation were the *mullās* (5).

(1) *Ibid.* Lascelles to Salisbury, Tehran, 4 Dec., 1891.

(2) *Ibid.* Salisbury to Lascelles, F.O., Dec. 4, 1891.

(3) *Ibid.* Same to same, Dec. 4., 1891.

(4) Nāẓim ul-Islām Kirmānī asserts that the *fatwā* was issued by Ḥājjī Mīrzā Ḥasan Āshtīānī and attributed by him to Ḥājjī Mīrzā Ḥasan Shīrāzī (*Tārīkh i bīdārī-i Īrānīān*, 2nd ed., Tehran, n. d., p. 12). Amīn ud-Dawla, *Khāṭirāt-i sīyāsī-i Mīrzā 'Alī Khān Amīn ud-Dawleh*, ed. H. Farmān-farmāīān (Tehran 1962, p. 155) and 'Abdullāh Mustawfī, *Sharḥ-i zindagī-i man*, Tehran, 1945-6, i, 633) also seem to be doubtful of the genuineness of the attribution of the *fatwā* to Ḥājjī Mīrzā Ḥasan Shīrāzī.

(5) See J. B. Feuvrier, *Trois ans à la cour de la Perse*, Paris 1906, p. 284. Sayyid Abdullāh Bihbahānī, who opposed the prohibition, went to the Ottoman

The Shah was frightened by the turn events had taken and saw himself threatened by a popular movement and the possibility of Russian intervention if civil war broke out. On 12 December Lascelles reported that the Amīn had suggested that the corporation should abandon their internal monopoly but should maintain their external monopoly, and should levy an increased tax on tobacco as a compensation (1). On 15 December Lascelles was instructed to afford unofficial support to the company's representatives (2); but in a second telegram of the same date Salisbury stated:

« The demands made by the Company, if we are rightly informed, are quite excessive. Remember that the first thing we have to care for is the maintenance of the Persian State, and the Amin's position. We must support no demand which would run the risk of compromising either. » (3)

The Shah meanwhile instructed the Amīn to approach the British minister unofficially and to discuss with Ornstein the abolition of the internal monopoly. In an autograph sent to the Amīn he writes of the ' perpetual riot and revolution ' which was caused by efforts to establish the Régie and continues:

« When every vermin-infested priest who so lurked in the corners of the madressehs (colleges) and whose very name was unknown now comes forth as the rayats defender under such circumstances should not some other scheme be thought of ? What is to be done. My idea is that some way should be found of getting out of our troubles even if it is at great loss.

It is possible God willing that some way may be found by means of which we need not lose much: and the Company lose not hope and all this depends on your energy, on your capacity and on your devotion...

As I have already written to you, speak with the English Minister personally and confidentially and also speak to the Director of the Narcotics who understands the state of affairs better than we do because he is involved therein. He sees what we are suffering from Arabia to the whole of Persia.

Azerbaijan, everyone knows what has taken place there, and should we desire to establish the Régie by force of arms there we shall have to engage in war with all our subjects. The dangers of such a war in

Legation and continued to smoke, was declared an infidel by the other *'ulamā* (Amīn ud-Dawleh, *op. cit.*, p. 155).

(1) F.O. 60: 553. Lascelles to Salisbury, Tehran, December 12, 1891.

(2) *Ibid.* Salisbury to Lascelles, F.O., December 15, 1891.

(3) *Ibid.* Same to same, F.O. December 15, 1891.

Azerbaijan are evident. It is sufficient that it should be on the Russian border. Such a thing taking place in Azerbaijan naturally paralyses the establishment of the Régie and would be nonsensical.

You see at all other places the same thing exists. Now it is at Isfahan and anon at Shiraz, Meshed, Kerman; the whole of Persia is in confusion and revolt. Although we have quieted our provinces for the present, still it is evident that such a calm can only be temporary and is not permanent and will never become so.

This trick of the Ulema in stopping the smoking of tobacco and making it unlawful and the submissiveness of the people in abstaining from smoking is in itself a secret revolt and passive rebellion. Until when can people abstain from smoking. They may then turn to other things... » (1)

The Amīn us-Sulṭān in the interview which he had with Sir Frank Lascelles expressed the view that if he were able to announce the abolition of the internal monopoly all agitation would cease and there would be no difficulty in securing the monopoly of exportation and a fair compensation to the company. When, however, he announced to the *mullās* that the internal monopoly was abolished and requested that they would withdraw the prohibition against smoking, they replied that they must communicate with Ḥājjī Mīrzā Ḥasan Shīrāzī. In the telegram sent to him, however, no mention was made of the external monopoly. Further telegrams sent to the provincial governors had been interpreted in Isfahan and Shiraz to mean that the whole monopoly had been rescinded and in Tehran public criers had announced the abolition of the Régie. Ornstein, who had asked for an explanation on this point, was assured by the Amīn that orders would be sent to the governors to forbid the exportation of tobacco. Lascelles reporting these events stated:

« I have been informed by persons long resident in Persia that they have been astonished at this assertion of power on the part of the Mollahs, both as regards their opposition to the Government and the implicit obedience which the people have yielded to their commands with regard to an article which is not forbidden by the religious law and the use of which is now declared to be a more heinous offence than indulgence in the articles forbidden by the Koran itself. It has been explained to me that it would have been impossible for the Mollahs to

(1) F.O. 60: 553. Autograph from Shah to the Amin es Sultan communicated to Sir F. Lascelles by the Grand Vezir, December 12, 1891, incl. in Lascelles to Salisbury, Tehran, December 22, 1891.

have obtained this power had it not been for the general discontent which prevails throughout Persia which has led the people to hope that by following their advice some remedy may be found for the grievances from which they undoubtedly suffer.

There can be little doubt that the enemies of the Amin-us-Sultan, and they are very numerous, have taken advantage of this movement to create difficulties for His Highness and to discredit him with the Shah, and I am assured that the Shah's son, the Naib-us-Sultaneh, who is Minister of War and the Governor of Tehran, has almost openly encouraged the movement which is practically directed against his father's authority, in the hope of damaging the position of the Grand Vezier...

It is evident that a severe blow has been dealt at English influence in Persia, and it has been pointed out to me that it is unfortunate that the telegram to the Chief Mujtahed of Kerbela [Ḥājji Mīrzā Ḥasan Shīrāzī] contained a sentence to the effect that the Amin-us-Sultan had great difficulty in obtaining the abolition of the monopoly. This will be interpreted as meaning that His Highness encountered great opposition from Her Majesty's Government and, although the Shah is fully aware that this is not the case, and has already on two occasions expressed his thanks for the assistance rendered by Your Lordship and myself, it will be almost impossible to dispel the suspicions which the establishment of so large an organization as the Tobacco Corporation excited in the minds of the people, when it is discovered that it is intended to maintain an important portion of the Concession which was granted to them. The proposal, moreover, to compensate the Company for the loss of the internal monopoly by an increased tax on tobacco appears to me to be open to serious objection. The tax would probably be known as the English tax and would tend to make us unpopular. It would moreover probably be given to certain individuals to farm who in addition to the amount which they would pay into the Treasury would certainly not be losers by the operation, and would thus entail further burdens upon a highly discontented people.

The Company is certainly in my opinion entitled to compensation and any advice and assistance I may be able to give them will of course be at their service, but at the same time I have thought it my duty to lay before Your Lordship the difficulties with which we may have to deal. Mr. Ornstein is now preparing a statement of the profits which he calculated the Company were justified in expecting to make, and the amounts are so large that it is possible that the avarice of the Shah might tempt His Majesty, if he felt himself strong enough to do so, to give such compensation to the Company as would enable him to secure the large income which his share of his profits of the Company would entitle him to claim. I cannot help thinking that this would be a misfortune as it could only be done by laying heavy burdens on the people for which we should be considered responsible. » (1)

(1) *Ibid.* Lascelles to Salisbury, Tehran, December 22, 1891.

In a private letter to Salisbury Lascelles showed how the situation was complicated by the indolence and weakness of the Shah, internal intrigue and the discontent of the people which was the fundamental cause underlying the disturbances and of which interested parties made use to their own advantage. He wrote:

« I have done my best in my Despatches and telegrams to lay before you the situation here which is very complicated and the chief danger of which is the character of the Shah himself who is always prepared to give anything for a quiet life and shows no inclination to resist the growing power of the Mollahs, or the intrigues in which his own sons were engaged. The Amin told me last night that both the Zil and the Naib are doing all they can to upset him, and that they cordially hate each other and will work against each other in every other respect. They have hinted [?] their opposition to him. The Amin is of course fighting for his position and I believe that the Shah would be really sorry to see him fall, but he complains that H. M. will not take the necessary steps to support him, and will not see the [? movement] is weakening his own authority. It is evident that if the Mollahs succeed in asserting their power and introduce a fanatical and anti-European regime, we should have to give up all hope of seeing the regeneration of Persia by means of commercial enterprize, but it is by no means evident yet that the Mollahs could exert this power in respect to these matters. In the movement against the Tobacco Company they found formidable allies both in the discontent of the people and in the enemies of the Amin, and it is not probable that they could count upon the support of either of these elements and certainly not of both in their attacks upon institutions like the tramways or the Banks which have become popular among the people... » (1)

Meanwhile the Amīn us-Sulṭān's position became critical. Salisbury in reply to Lascelles' report of this telegraphed,

« I think it worth while making a strong effort to save Amin-es-Sultan. You should see the Shah and press upon him that though his ordinary political arrangements are no concern of ours the overthrow of a popular and successful minister because he has favoured British enterprize will produce the worst possible effect in England and will give dangerous encouragement to Russia. After such a victory there will be an alliance between Russia and the Mollahs which will practically take the Shah's kingdom out of his hand. » (2)

(2) Salisbury, Private Correspondence, Persia, II, 18. Lascelles to Salisbury, Tehran, 24 December, 1891.

(1) F.O. 60: 553. Salisbury to Lascelles, F.O., December 24, 1891, endorsed 'The Queen'.

The situation continued to be serious. Disorder spread to Qazvin. A *mullā*, seeing someone smoking, had asked him to stop, and when he failed to comply the *mullā* broke the *qalīān* he was using. The smoker complained to the governor, who sent for the *mullā*. The latter stirred up the people, so much so that the governor, threatened by the mob, escaped to Tehran (1). Placards were meanwhile put up in the Tehran bazaars stating that unless the employees of the Régie left the country before the following Monday, holy war would be declared against them (2). On 27 December it was decided to issue a proclamation announcing the abolition of the monopoly. The *mullās* from Kerbela, who, whether the attribution of the original *fatwā* to Ḥajjī Mīrzā Ḥasan Shīrāzī was genuine or not, were by this time playing an active part in the popular movement, sent an answer to the Tehran *mullās* expressing their gratitude to the Shah for this step. Smoking, however, was only partially resumed.

On 4 January 1892 Nāṣir ud-Dīn sent a message to Mīrzā Ḥasan Āshtīānī, who had not resumed smoking, telling him to do so or leave Tehran (3).

The Shah was now extremely annoyed and alarmed by the course of events; and his annoyance was increased by the fact that in his own *ḥaram* the women had obeyed the interdiction in smoking. The letter *(dastkhaṭṭ)*, which he sent to Mīrzā Ḥasan was sharply worded and bears witness to his irritation. It read:

« ...Concerning the matter of the Tobacco Régie no one is the Perfect Intelligence and full comprehension in humanity is found only in the pure existence of the Prophet, upon him be peace and blessing. Man sometimes has an idea and does something which in the end he regrets. In this very matter of the Tobacco Régie, for some time I have wanted to deprive the Company of the internal monopoly and I had given instructions to His Excellency the Amīn us-Sulṭān to talk to the Europeans and gradually to contrive the internal matter in such a way that

(1) Feuvrier, *op. cit.*, pp. 286-7.

(2) F.O. 60: 553. Lascelles to Salisbury, Tehran, December 26, 1891. Feuvrier writing under the date 26 December [1891] expressed anxiety for the safety of the foreign community in Tehran because of the attitude of the *mullās* (*op. cit.*, p. 288).

(3) F.O. 60: 554, Pt. I. Lascelles to Salisbury, Tehran, January 4, 1892.

they could not make any objection and demand heavy damages from the government and also that the people would be relieved from this interference in internal affairs by Europeans, which in truth was harmful. I was busy on this and making plans when [news of] the publication of the decree of Mīrzā Shīrāzī in Isfahan, whether it was a forgery or genuine, spread and gradually reached Tehran, and you, the wise and great *'ulamā*, without informing the government, put into the mouths of the noble and the common people that they should abandon the *qalīān*, and you created all this commotion and disorder in the capital. Would it not have been better if you had together or alone made a petition for the abolition of the matter ? We were taking steps to arrange this. Decrees would have been issued and the matter would have reached the same end as it has now reached but without all this commotion and the abandonment of the *qalīān*. After the order was given from Jājirūd to the Amīn us-Sulṭān and the Nā'ib us-Salṭaneh to hold a meeting with the *'ulamā* and ministers to ask in what sense this agreement was contrary to the *sharī'a* so that it could be duly emended, everyone came to the first meeting except you, who pretended to be ill. I do not understand the reason for and meaning of this — that you should be summoned for such a matter by our order and not appear. At the next meeting at which you were present you said certain things which bore no relation to what had been written. For example, you raised the question of the bank and the railway.

After that, the sensible objections which you put forward against the Tobacco Régie reached us. For this reason I ordered His Excellency the Amīn us-Sulṭān to promise you that it would be abolished. In the interior of the country by letter and by telegram expressions of gratitude and happiness from the public reached us, but not from you. I do not understand this either. The right and proper action for you, with a view to guarding against corruption and disorder, would have been to go immediately after the abrogation of the Tobacco Régie to the mosque and to have announced to the people from the *minbar* our compassion and favour to them; and also immediately to have permitted the use of tobacco. Why, to use the words of the *mullās* « there being no obstacle and the necessary conditions prevailing », and the reason which had led to the prohibition of tobacco having been removed, did you not do this ? I do not understand at all the reason for this. It is as if the government had never taken any steps to abrogate the affair. It was not agreed that you should act like this, as if « The people are like animals ». What do you mean by all this ? Do you think the time has come to deceive the people by demagoguery, or do you want by these means to give prestige to your office, and still in your assemblies to talk against the government and its officials instead of commending and praising it ? What are you about ? I used to consider you a humble man and a well-wishing and disinterested *mullā*. Now I see the contrary to be the case: that you are copying the *mujtahid* of Tabriz, Āqā Najafī of Isfahan, and others (1). Do you not know that

(1) The leading *mujtahid* of Tabriz and Āqā Najafī in Isfahan had been among the leaders of the opposition to the Régie in those two cities.

no one can rise against the government ? Do you not know that if — God forbid — there was no government, those same Bābīs (1) of Tehran would cut off your heads ? Do you not know that if the government were not there your wives and children would fall into the hands of the Russian Cossacks, the Ottoman soldiers, the English army, the Afghans, or the Turkomans ? It is a pity that you, with your knowledge and intelligence, should give your reason into the hands of a few of the *ṭalabeh* (students of religious schools), ruffians and scum of the city and act according to their desires. In short, it was very necessary for me to write this to you in confidence. Now you know. It is necessary to give advice once. A strange service you are doing to the people ! Everyone who was not before an opium smoker, is now smoking opium. You have given splendid currency to the smoking of Indian hemp *(chirs)!* A man won't give up the *qalīān* for no reason. Inevitably he will go and smoke either opium or hemp or put some other filth which he can get hold of into his *qalīān* to smoke and become mad, ill, and die. Really I am amazed. » (2)

Mīrzā Ḥasan Āshtīānī, on receipt of this letter, prepared to leave Tehran. The news spread like wildfire through the town. Crowds assembled to prevent him going and riots threatened. The bazaar was closed (3). The Shah, alarmed at the turn events were taking, summoned the Nā'ib us-Salṭaneh and told him to disperse the crowd, one section of which was approaching the *arg* or citadel, in and around which were the government offices and the royal residences. The Nā'ib us-Salṭaneh shut the gates and stationed troops in the square outside and in the neighbouring streets.

Now at last the Shah himself recognised the gravity of the threat to his authority and issued a decree putting an end to the tobacco monopoly. Āshtīānī was informed and he was asked to calm the crowd. He replied with a demand for the abolition of all concessions granted to Europeans, mentioning by name the Régie, the Tramways, and the Bank, and that the deed by which the Shah confirmed this should be signed by two of the foreign representatives, one of whom should be M. de Bützow. The main crowd were induced to disperse.

(1) There had been a Bābī insurrection at the beginning of Nāṣir ud-Dīn's reign and various later movements of unrest were associated with their name. The Bābīs were also from time to time subjected to fanatical attacks by the *mullās*.

(2) *Tārīkh-i bīdārī-i Īrānīān*, pp. 14-15.

(3) See Amīn ud-Dawleh who alleges the connivance of a number of officials in this *(op. cit.*, p. 159).

But when another group approached the residence of the Nā'ib us-Salṭaneh, threw stones at the windows, and threatened to force an entry, the commander ordered the soldiers to fire. Six or seven persons, including four *sayyids* (1), were killed, and the crowd scattered.

The Shah was thoroughly alarmed and convinced that the Nā'ib us-Salṭaneh was implicated in the movement. The Amīn us-Sulṭān again suggested that the moment had come for a representation at St. Petersburgh by the British government, the complicity of the Russians being, in his view, quite plain. Though the rioters had been temporarily quelled by superior force, the Shah's position was seriously shaken; and the popular movement and the *mullās* who led it were hardly affected. Āshtīānī remained in Tehran; and as a condition for the maintenance of order he again demanded the abolition of all foreign concessions. After negotiations, certain conditions were submitted which, it was alleged, would content the people. One was that the Tobacco Corporation should issue a notice to the effect that as the government had abolished the monopoly those merchants who desired to repurchase their tobacco might do so at the price given for it. Ornstein was extremely reluctant to issue such a notice but, persuaded by Sir. F. Lascelles, in view of the revolutionary situation of the country, agreed to do so (2).

Lascelles, convinced of the seriousness of the situation, urged upon the Amīn us-Sulṭān the need to remove the genuine grievances of the people. Without such steps it would be difficult for the Shah's authority to be reasserted. Once more British policy was on the horns of a dilemma: on the one hand the popular movement threatened to give rise to a breakdown of law and order and hence of the stability of Persia, which it was British policy to maintain, while on the other hand the maladministration and weakness of the government gave little hope of reform, which British policy considered necessary if the

(1) F.O. 60: 554, Pt. I. Lascelles to Salisbury, Tehran, Jan. 4, 1892. See also Feuvrier, *op. cit.*, pp. 291 ff. and Amīn ud-Dawleh, *op. cit.*, pp. 159 ff.

(2) *Ibid.* Copy of telegram received by the Imperial Tobacco Corporation from Mr. Ornstein, January 6, 1892.

stability of Persia was to be maintained. On 5 January 1892, Lascelles called upon the Amīn us-Sulṭān. Reporting this interview he stated:

« I told His Highness that I could not think that had the Mollahs not been able to work upon the people's discontent they could have obtained such power and that the first action that should be taken was to remove such cause of discontent; and that in view of the fact that the Shah was now being treated by the Mollahs as an equal His Majesty must take steps to reassert his authority over them.

I added that if the arrears of pay were given to the troops, and care taken that the men should really get the money some good might result; and I suggested to His Highness that the Bank might be charged with these payments as he had previously informed me that money for this purpose was being borrowed from that institution by the Shah. Persia's very existence as a state, as well as the authority of the Shah, was, I said, threatened and it appeared to me that considerations of a personal nature should not be allowed to stand in the way now that matters had become so serious.

His Highness owned that only 2000 men out of 5000 on the nominal list of the garrison of Tehran were available if called upon, and that this was due to the unfortunate system by which the pay of the men was given to them, which enabled the Commander in Chief to retain more than half of the money, and His Highness while admitting the truth of my other remarks, admitted that this was inadequate...

As it seemed to me more important that the Shah's authority should be supported and some steps taken at once to allay the popular agitation I requested the Amin-us-Sultan to repeat my remarks to the Shah. » (1)

On 9 January, Lascelles made a similar statement to the Shah to the effect that it was absolutely necessary for His Majesty himself to take measures to allay popular discontent and to re-establish his own authority, and that nothing was more important than that the troops should be paid with care. He also stated that had the police kept the government properly informed the movement could not have taken the government by surprise. His Majesty replied by attributing the whole movement to Russian intrigue and added, ' That all his difficulties arise from having shown himself a friend of England '. (2)

Meanwhile the Imperial Tobacco Corporation of Persia instructed their agent to negotiate for compensation by means of arbitration provided in a clause in the concession; (3) and

(1) *Ibid.* Lascelles to Salisbury, Tehran, Jan. 5, 1892.
(2) *Ibid.* Same to same, Tehran, Jan. 9, 1892.
(3) *Ibid.* Letter from Mr. Grosvenor, Jan. 7, 1892.

the chairman of the corporation was informed that the good offices of the British government would be at the disposal of the corporation,

« In order to obtain for them from the Persian Government the compensation to which they are entitled and their claim to which that government appears fully to recognize. » (1)

The popular party had, however, no confidence in the actions of the Persian government. On 20 January Ḥājjī Mīrzā Ḥasan Shīrāzī asked for an assurance that the monopoly had really been rescinded, business taken out of the hands of foreigners, and that there was no probability of its being re-established or of anything else being given in exchange for it (2). On 2 February, revealing again his distrust of the Persian government and his fear of foreign intervention in Persia, he wrote to Mīrzā Ḥasan Āshtīānī as follows:

« ... I now write to you confidentially that as the Government has taken steps to repair this affair, you must also acquaint yourself with their intentions and should find out the nature of the remedy they are going to adopt, so that it may not lead to any other injury, and so that the religion and the Government may not be led into fresh captivity.

It is of course understood that the document which the Government has given to the Franks will be returned in order that the foreigners should not have any other hope in Persia, and that their hopes should entirely be severed.

The Government must give full assurance to the rayyats and a strong Firman regarding the eternal abolition of this business must be issued stating that they, the rayyats, are free to buy and sell internally and to export to foreign countries in order that their hearts may be free of anxiety and fright and that they should pray comfortably to, and be grateful to, the Shah-an-Shah, the protector of Islam (may God grant him victory !).

Until your most humble slave distinctly gets news in the above sense from Your Excellency he cannot give permission and the prohibition must remain in force.

It is well that you should find a suitable opportunity to discuss the subject with H. H. the Amin-us-Sultan, and decide the question in the interests of the religion and the Government. » (3)

(1) *Ibid.* Letter to Mr. Grosvenor, Jan. 9, 1892.

(2) *Ibid.* Lascelles to Salisbury, Tehran, Jan. 25, 1892. A translation of Ḥājjī Mīrzā Ḥasan Shīrāzī's telegram to Mīrzā Ḥasan Āshtīānī is enclosed in Lascelles to Salisbury, Tehran, Jan. 31, 1892.

(3) *Ibid.* Transl. Haji Mirza Mohammed Hassan Shirazi to Mirza Hasan Ashtiani, incl. 1 in Sir F. Lascelles, No. 28 of February 11, 1892.

Telegrams were also sent by Ḥājjī Mīrzā Muḥammad Ḥasan Shīrāzī, or by his orders, to the leading *'ulamā* in the provincial towns to the effect that orders for the resumption of smoking would not be given until, ' The hands of foreigners were completely severed from the countries of Islam ' (1).

It appears that Mīrzā Ḥasan Āshtīānī was by this time disposed to assist the government. He reassured Ḥājjī Mīrzā Muḥammad Ḥasan Shīrāzī that the concession had been abolished internally and externally without exchange. On 5 February he wrote:

« ...His Majesty has made gracious and extraordinary endeavours in the abolition of this concession, which was out of any other man's power.

The abolition was considered impossible because the opposite party was a powerful Government, and because an agreement had been made; also because the European Company had, to a certain extent, incurred losses.

Nevertheless, in order to make the people comfortable, and through your endeavours for the good of the Government and the nation His Majesty has borne the loss (of the Company) and has abolished it.

I will send you the proclamation that the Frank himself has issued in this matter, with a long letter by the next post.

H. H. the Amin-es-Sultan, Grand Vizier did his best in carrying out the Royal commands. In fact he shewed much ability in this affair. He even makes great efforts in any important question which may be to the interest of the Government and the Nation... I therefore beg you that it is most opportune for you to telegraph or write expressing your thanks and blessing to His Majesty for this generous favour. » (2).

In a subsequent letter enclosing a copy of the Shah's autograph abolishing the concession he wrote:

« ...With reference to other events which have happened in this Government, such as the question of the Bank and the Railway, it is as well that you should cut it short concerning the abolition of these in your correspondence. In the first place the injuries caused by these compared to that caused by the Régie Concession is as a drop of water to the ocean.

Secondly the Government is not able to contend with all the Powers at once.

(1) *Ibid.* Lascelles to Salisbury, Tehran, February 11, 1892 and inclosures.
(2) *Ibid.* transl. Mirza Hassan Ashtiani to Haji Mirza Mohammed Hassan, incl. 4 in Sir F. Lascelles, No. 28 of Feb. 11, 1892.

These have grown into existence perhaps by degrees and may perhaps be repaired by the gracious efforts of His Majesty.

You should know this much, that His Majesty is not at all disposed for the interference of Europeans in this country, but on account of political advantages they (the Europeans) do interfere a little. I shall investigate the reason and will inform you in my next letter, or if I can go on a pilgrimage, will tell you myself ». (1)

(To be concluded)

A. K. S. LAMBTON
(London)

(1) *Ibid.* Same to same, ind. 5 in Sir F. Lascelles' No. 28 of Feb. 11, 1892.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 30 SEPTEMBRE 1965
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 6061 — Éditeur n° 269
Dépôt légal : 3e trimestre 1965

ÉDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, Quai Anatole-France, Paris (VII°)
C.C.P. Paris 9061/11 Tél. SOL. 93-39

Paul DESCHAMPS
Membre de l'Institut
et
Marc THIBOUT
Conservateur du Musée des Monuments Français

LA PEINTURE MURALE EN FRANCE

AU DÉBUT DE L'ÉPOQUE GOTHIQUE

(1180-1380)

Ouvrage de 268 pages au format in-4 raisin comportant 78 dessins au trait, 12 planches (24 figures) en quadrichromie et 152 planches (353 figures) en phototypie. Reliure toile sous jaquette en quadrichromie. Prix : **120** F